3 3433 00605386 6

(Mellin)

YBS

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

III. BD. II. ABTHEIL.

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

III. BAND. II. ABTHEIL.

MIT EINEM KUPFER.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1801.

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
ASTOR, LENOX AND TILDEN FOUNDATIONS.
1868.

Imperativ.

Gebot und Verbot, *imperativus*, *praeceptum*, *imperatif*, *précepte*. Objectives (d. i. nicht in der beſondern Beſchaffenheit deſſen, für welchen es gültig iſt, gegründetes) Geſetz der Freiheit. Ein Geſetz der Freiheit, und folglich der Imperativ, unterſcheidet ſich darin von einem Naturgeſetze, daſs dieſes ſagt, was geſchieht, dahingegen das Geſetz der Freiheit vorſchreibt, was vielleicht nie geſchieht (C. 830). In G. 37. unterſcheidet Kant noch zwiſchen Gebot und Imperativ ſo, daſs er zwar unter beiden Ausdrücken objective Geſetze der Freiheit, aber unter Gebot die Vorſtellung eines ſolchen objectiven Princips, ſofern es für den Willen (der auch anderer Begehrungen fähig iſt) nöthigend iſt, ſelbſt, unter Imperativ aber bloſs die Formel eines ſolchen Gebots verſteht (M. II, 49.).

2. Ein jedes Ding wirkt nach Geſetzen, ein vernünftiges Weſen aber kann ſich die Geſetze vorſtellen, nach welchen es wirkt. Solche Geſetze, die man ſich vorſtellt, wenn man darnach wirkt, heiſsen Principien. Das Vermögen aber, nach Principien zu wirken, heiſst ein Wille. Folglich iſt Vernunft, in ſo fern ſie Handlungen nach Vorſtellung der Geſetze dieſer Handlungen oder nach Principien (Grundſätzen) möglich macht (praktiſch iſt) und Wille einerlei. Die praktiſche Vernunft iſt

nehmlich jederzeit ein Wille, aber der Wille ist nicht jederzeit praktische Vernunft, indem der Wille eigentlich für sich keinen Bestimmungsgrund hat; sondern sein Bestimmungsgrund liegt entweder im Gesetze der Vernunft, und dann ist er mit praktischer Vernunft einerlei, die nichts anders ist, als das Vermögen, nach dem Gesetze der Vernunft zu wollen, oder in Principien (Maximen, Handlungsregeln), die blos die Befriedigung sinnlicher Antriebe zum Zweck haben (in welchem Falle der Wille mit pragmatischer Vernunft, d. i. der, die blos Nutzen zum Zweck hat, oder gar mit einer blos sinnlichen Anreizen dienenden Vernunft einerlei ist) (K. V.). Ist der Wille an sich völlig der Vernunft gemäss, d. h. wirkt das Vermögen nach Principien zu handeln so, dass für dasselbe gar keine Bestimmungsgründe da sind, nach andern, als nach Vernunftprincipien zu handeln, so ist er ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft für gut erkennt (zu wollen, was das Gesetz sagt); ist der Wille an sich nicht völlig der Vernunft gemäss, d. h. wirkt das Vermögen nach Principien zu handeln auch wohl so, dass für dasselbe Bestimmungsgründe da sind, die nicht in der Vernunft liegen, z. B. nach Principien der Sinnlichkeit, so ist der Wille der Vernunft nicht nothwendig folgsam, sondern die Vernunft muss, wenn er folgsam seyn soll, den Willen gegen jene ihr fremden und entgegenstehenden Bestimmungsgründe bestimmen. Eine solche Bestimmung des Willens heisst Nöthigung. Das Gesetz aber, welches den Willen durch Nöthigung bestimmt, heisst ein Gebot, und die Formel, durch welche ein solches Gebot ausgedrückt wird, ein Imperativ (G. 36. M. II, 48. K. XIX.).

3. Alle Imperativen enthalten ein Sollen, z. B. du sollst mässig seyn, du sollst arbeitsam seyn, du sollst nicht stehlen. Sie zeigen aber dadurch an, dass das Gesetz der Vernunft, welches allein nothwendig und jeden Willen bestimmen sollte, und

darum objectiv heifst, zu dem Willen des Subjects in dem Verhältniſſe ſteht, daſs dieſer, als der Wille eines beſondern Subjects (Individuums), ſeiner eigenthümlichen Beſchaffenheit nach nicht nothwendig durch das Geſetz beſtimmt wird; welches Verhältniſs, daſs das Geſetz gegen die andern Beſtimmungsgründe des Willens gebietet, man eben die Nöthigung des Willens durch die Vernunft nennt. Die Imperativen drücken aus, daſs etwas zu thun oder zu unterlaſſen gut ſeyn würde, und daſs ſie das einem Willen ſagen, der nicht immer darum etwas will, weil die Vernunft ihm vorſtellt, daſs es zu thun oder zu unterlaſſen gut ſei. Dies kann aus zweierlei Urſachen der Fall ſeyn. Entweder weifs das handelnde Subject nicht, daſs die Handlung gut iſt. Da nun aber der Imperativ in ſeiner eignen Vernunft liegt, ſo kann es bloſs nicht wiſſen, daſs der gegebene Fall unter dieſen Imperativ gehört. Dann befolgt das Subject aus Unwiſſenheit den Imperativ nicht. Wer da weifs Gutes zu thun, und thuts nicht, der ſündigt; aber nicht, wer es nicht weifs. Oder das Subject weifs es, aber ſeine Maximen oder Handlungsregeln (ſubjectiven Grundſätze) ſind den objectiven Grundſätzen (Principien der praktiſchen Vernunft, d. i. den Geſetzen, nach welchen jedes vernünftige Weſen handeln ſollte) zuwider. So weifs ein Kind, daſs es Unrecht thut, wenn es etwas thut, was ſeine Eltern verboten haben; aber es hat neben der Maxime, ſeinen Eltern zu gehorchen, auch die, zu thun, was ihm angenehm iſt; und es handelt nun, wenn es ungehorſam iſt, nach der Maxime, die letztere Maxime (der Sinnlichkeit) der erſtern Maxime (der praktiſchen Vernunft) vorzuziehen (G. 40. M. II, 54. P. 56. f.). Gut heifst hier aber nicht, daſs es angenehm ſei, ſo zu handeln; auch nicht, daſs es pragmatiſch gut oder nützlich (wozu gut) ſei; ſondern daſs es praktiſch gut oder ſittlich gut (an ſich gut) ſei, d. h. bloſs vermittelſt der Vorſtellung der Vernunft, bloſs darum, weil es die

Vernunft durch ihr Geſetz vorſchreibt, Zweck des Willens ſeyn ſolle (G. 37. f. M II, 50.), ſ. Angenehm und Gutes.

4. Ein vollkommen guter Wille, wie z. B. der göttliche gedacht werden muſs, kann nicht ſo vorgeſtellt werden, als werde er auch zu geſetzmäſſigen Handlungen durch das Geſetz genöthigt, weil er ſo beſchaffen iſt, daſs er von ſelbſt nichts anders will, als was das Geſetz ſagt. Daher gelten für einen göttlichen und überhaupt für einen heiligen, d. i. der gar keine andern Beſtimmungsgründe hat, als das Geſetz, weder Gebote noch Verbote, und alſo keine Imperativen. Das Sollen iſt hier am unrechten Ort, weil das Wollen ſchon von ſelbſt mit dem Geſetze einſtimmig iſt. Daher ſind Imperativen nur Formeln, das Verhältniſs objectiver Geſetze des Wollens überhaupt zu der ſubjectiven Unvollkommenheit des Willens dieſes oder jenes vernünftigen Weſens (z. B. des menſchlichen Willens) auszudrücken (G. 39 M. II, 51.).

5. Eine Vorſchrift oder Maxime kann entweder wozu dienen, oder ſie kann an ſich gut ſeyn, das iſt, durch die Vernunft zum Zweck des Willens gemacht werden, ohne daſs ſie ſelbſt weiter einen Zweck hat. Die letztere iſt nur ein Imperativ in eigentlicher Bedeutung. Allein die erſtere iſt doch objectiv für jedes Subject, welches den Zweck hat, wozu ſie dienen ſoll, und in dieſer Rückſicht nennt Kant auch ſolche Vorſchriften Imperativen, ob ſie es wohl nur in uneigentlicher Bedeutung des Worts ſind. Denn ſie enthalten eigentlich kein Sollen, ſondern geben nur Rath, wie man am beſten ſeinen Zweck erreichen könne, oder wie man am beſten etwas bewirken könne. Sie enthalten alſo eine Nöthigung unter Vorausſetzung einer gewiſſen Bedingung, nehmlich daſs man einen gewiſſen Zweck habe, ſ. Bedingter Imperativ.

6. Weil nun jedes praktiſche (den Willen beſtimmende) Geſetz eine mögliche Handlung als (wozu, oder an ſich) gut und darum für ein Subject, welches durch Vernunft (nicht durch bloſſe ſinnliche Anreize) zum Wollen beſtimmt werden kann, als (bedingt, oder unbedingt) nothwendig vorſtellt; ſo ſind alle Imperativen Formeln der Beſtimmung der Handlung, die nach dem Princip eines in irgend einer Art (nehmlich wozu oder an ſich) guten Willens nothwendig iſt (G. 39. f.).

7. Noch giebt Kant folgende zwei Erklärungen des Imperativs:

a. er iſt eine praktiſche Regel, an die, als Bedingung, der Wille jedes vernünftigen Weſens nothwendig gebunden iſt (G. 87). Eine praktiſche Regel iſt aber die Vorſtellung einer Bedingung, nach welcher eine Handlung geſchehen kann. An dieſe Bedingung iſt der Wille nothwendig gebunden, heiſst, ſie ſagt aus, daſs etwas geſchehen ſoll. Folglich iſt dieſe Erklärung mit der in 1., er ſey ein objectives Geſetz der Freiheit (eine allgemeine praktiſche Regel), welches ſagt, was geſchehen ſoll (an das der Wille jedes vernünftigen Weſens nothwendig gebunden iſt), einerlei.

b. er iſt eine praktiſche Regel, wodurch die an ſich (ſubjectiv) zufällige Handlung nothwendig gemacht wird (K. XX.). Er unterſcheidet ſich nehmlich dadurch von einem praktiſchen Geſetze, daſs dieſes zwar auch die Nothwendigkeit der Handlung vorſtellt, aber ohne Unterſchied für jedes Subject, es mag nun daſſelbe auch die Handlung an ſich ſelbſt (ſubjectiv) nothwendig finden, wie z. B. ein heiliges Weſen (Gott), oder zufällig, wie ein ſinnliches Weſen (der Menſch). Der Imperativ aber ſtellt die Handlung

bloſs für ein ſinnliches Weſen, für welches die Handlung an ſich zufällig iſt, d. i. wegen eines andern Beſtimmungsgrundes auch wohl nicht geſchehen kann, als nothwendig vor (ſ. 3. u. 4.).

8. Nach dem, was in 5. geſagt worden iſt, giebt es mehrere Arten von Imperativen, welche ich hier in alphabetiſcher Ordnung erklären will. Von einem jeden ſolchen Imperativ iſt die Frage, wie iſt er möglich? Dieſe Frage fordert nicht die Erklärung, wie man ſich die Vollziehung der Handlung denken könne, welche der Imperativ vorſchreibt, ſondern, wie es möglich ſey, daſs ein ſolcher Imperativ unſern Willen beſtimmen oder praktiſch ſeyn könne (G. 44.).

9. Allgemeiner Imperativ der Pflicht, ſ. Imperativ, kategoriſcher.

10. Apodiktiſcher Imperativ (*imperativus apodicticus*), derjenige Imperativ, welcher ſagt, daſs die Handlung zu irgend einer objectiv nothwendigen Abſicht gut ſei (G. 40.). Nun kann es aber keine objectiv nothwendige Abſicht, d. i. ſolche, die Jedermann haben ſollte, geben, als die, das Geſetz (den Imperativ ſelbſt) zu erfüllen; folglich iſt ein apodiktiſcher Imperativ derjenige, welcher gebietet, ſo zu handeln, wie Jedermann handeln ſollte, oder das Geſetz (den Imperativ ſelbſt) zu erfüllen. Dieſer Imperativ iſt alſo, dem Inhalt nach, mit dem kategoriſchen Imperativ einerlei; denn dieſer gebietet ohne alle Abſicht, der apodiktiſche Imperativ aber macht ſich ſelbſt zur objectiv nothwendigen Abſicht, welches identiſch oder einerlei iſt (G. 40.).

11. Aſſertoriſcher Imperativ, derjenige Imperativ, welcher ſagt, daſs die Handlung zu irgend einer wirklichen Abſicht gut ſey (G. 40.), ſ. Geſchicklichkeit, 6. ff.

12. Bedingter, hypothetiſcher Imperativ, Imperativ der Geſchicklichkeit, Regel der Geſchicklichkeit, Vorſchrift der Geſchicklichkeit (*imperativus hypotheticus*), derjenige Imperativ, welcher nicht den Willen ſchlechthin als Willen, ſondern nur in Anſehung einer begehrten Wirkung beſtimmt (P. 37.). Alle Imperativen gebieten nehmlich entweder hypothetiſch (bedingt) oder kategoriſch (unbedingt). Ein Imperativ gebietet hypothetiſch, wenn er die Handlung blos unter der Vorausſetzung als nothwendig vorſtellt, wenn man das will, wozu die Handlung als Mittel dient, z. B. willſt du nicht deine Geſundheit ſchwächen, ſo lebe mäſsig, iſt ein hypothetiſcher Imperativ, weil hier eine Bedingung, auf griechiſch Hypotheſis, iſt, unter welcher die Handlungsregel (die Maxime oder der Imperativ) zu befolgen allein möglich iſt (G. 39. M. II, 52.). Folglich iſt der Imperativ bedingt oder hypothetiſch, wenn er die Handlung als irgend wozu gut, und nicht als blos an ſich ſelbſt gut, gebietet. Die Handlung iſt dann das Mittel zu dem, wozu ſie gut iſt, oder zu ihrem Zweck. Ein mäſsiges Leben iſt allerdings ein Mittel, ſeine Geſundheit zu erhalten; dazu iſt alſo die Unterlaſſung einer ſolchen Befriedigung der Naturtriebe, welche nach und nach die Organe zerſtört und die Geſundheit untergräbt, gut. Eben darum iſt nun der Imperativ, ſey mäſsig, damit du deine Geſundheit nicht zerſtöreſt, ſondern erhalteſt, ein hypothetiſcher Imperativ (G. 39. M. II, 53.). Ein ſolcher Imperativ beſtimmt alſo das vernünftige Weſen zum Handeln, blos als wirkende Urſache, blos in Anſehung der Wirkung und Zulänglichkeit zu derſelben. Saget Jemanden, daſs er in der Jugend arbeiten und ſparen müſſe, um im Alter nicht zu darben; ſo iſt das eine richtige und zugleich wichtige praktiſche Vorſchrift des Willens (Imperativ). Man ſieht aber leicht, daſs der Wille hier auf etwas anderes verwieſen werde, und daſs

man vorausſetzt, daſs er es begehre. Dieſes Begehren aber muſs man ihm, dem Thäter ſelbſt, überlaſſen, und es ſtehet dahin, ob er nicht noch andere Hülfsquellen, auſser ſeinem ſelbſterworbenen Vermögen, vorherſehe, oder ob er etwa nicht hoffe alt zu werden, oder etwa im Fall der Noth ſich denkt ſchlecht zu behelfen (P. 37.).

Die Abſicht aber, wozu die Handlung, welche der Imperativ vorſchreibt, gut iſt, kann bloſs möglich, ſie kann aber auch wirklich ſeyn. Die Abſicht iſt bloſs möglich, wenn ich ſie haben kann, oder auch nicht. Es iſt möglich, daſs Jemand etwas ausrechnen will; die Regel, nach welcher er dieſes machen muſs, iſt alſo ein Imperativ, der bloſs eine Handlung zu einer möglichen Abſicht vorſchreibt. Geſetzt aber, es gebe gewiſſe Abſichten, die alle Menſchen, vermöge ihrer menſchlichen Natur, wirklich haben, ſo fordert der Imperativ, der uns vorſchreibt, was zu thun ſei, um dieſe Abſicht zu erreichen, Handlungen, welche zu einer wirklichen Abſicht gut ſind. Ein hypothetiſcher Imperativ, welcher Handlungen vorſchreibt, die zu einer möglichen Abſicht gut ſind, iſt ein problematiſch-praktiſches Princip, d. i. es kommt auf uns an, ob wir ihm gehorchen wollen, wir haben es nehmlich nur bloſs dann nöthig, wenn wir den Zweck wollen, wozu die Handlung, die der Imperativ vorſchreibt, gut iſt. Wer nichts ausrechnen will, der braucht auch die Regeln nicht zu befolgen, welche vorſchreiben, wie man es auszurechnen habe. Ein hypothetiſcher Imperativ, welcher Handlungen vorſchreibt, die zu einer wirklichen Abſicht gut ſind, iſt ein aſſertoriſch-praktiſches Princip, d. i. wir gehorchen einem ſolchen Princip wirklich, weil wir wirklich die Abſicht haben, wozu es uns die Handlung als Mittel vorſchreibt; denn wer ernſtlich die Abſicht hat, der will auch das Mittel und wendet es wirklich an (G. 40. M. II, 55.), ſ. Geſchicklichkeit, 3. ff.

Die Möglichkeit des bedingten Imperativs, oder Imperativs der Geſchicklichkeit, bedarf keiner Erörterung; es iſt nicht nöthig, erſt noch zu zeigen, wie eine Vorſchrift, welche mir ſagt, was ich zu thun habe, um eine gewiſſe Aufgabe zu löſen, den Willen beſtimmen könne, ſo zu handeln, als die Vorſchrift es angiebt, oder die Vorſchrift zu befolgen. Denn wer den Zweck will, der will auch die Mittel, dieſen Zweck zu erreichen. Er müſste ſonſt entweder keine Vernunft haben, oder das Mittel müſste zur Erreichung des Zwecks nicht unentbehrlich nothwendig ſeyn, oder er müſste es nicht in ſeiner Gewalt haben. Ein ſolcher Imperativ iſt folglich ein analytiſcher Satz. Ein analytiſcher Satz iſt ein ſolcher, deſſen Prädicat ſchon im Subject liegt. Er iſt aber nur analytiſch in Anſehung des Wollens. Wenn ich wirklich etwas will, das nur als Wirkung meiner Handlung möglich iſt, welches der Zweck meiner Handlung heiſst, ſo will ich damit auch die Handlung, durch welche der Zweck allein möglich iſt. Was ein hypothetiſcher Imperativ enthalten werde, das kann ich ohne ſeine Bedingung nicht wiſſen, denn weiſs ich den Zweck nicht, ſo kann ich auch die Mittel zum Zweck nicht wiſſen. Denn die Bedingung des hypothetiſchen Imperativs iſt der Zweck deſſen, was er gebietet, oder den zu erreichen der hypothetiſche Imperativ das Mittel vorſchreibt. Wenn ich nun nicht den Zweck weiſs, den Jemand hat, ſo kann ich auch nicht das Mittel ſagen, wodurch er ſeinen Zweck erreichen werde, alſo den hypothetiſchen Imperativ nicht angeben, welcher eben dieſes Mittel vorſchreibt (G. 51. M. II, 66.).

Wenn die hypothetiſchen Imperativen den Willen beſtimmen, oder machen ſollen, daſs man ſie befolget, ſo müſſen ſie in ſo fern empiriſch, und können dann keine praktiſchen Geſetze, ſeyn. Das heiſst, alle ſolche Handlungsregeln haben in ſo fern ihren Grund in der Erfahrung, als

ich ohne Erfahrung nicht wiſſen kann, ob ich den Gegenſtand (die Hypotheſis), welchen wirklich zu machen der Imperativ lehrt, auch wollen werde. Was ſich aber auf Erfahrung gründet, kann nicht für den Willen jedes vernünftigen Weſens gelten, oder kein praktiſches Geſetz ſeyn (M. II, 183. P. 38.)

Kant beweiſet dieſe Behauptung ſehr einleuchtend alſo. Wenn ein Gegenſtand, z. B. im Alter nicht zu darben, mich veranlaſſen ſoll, mir eine ſolche Regel für meine Handlungen zu machen, z. B. ich will in der Jugend arbeiten und ſparen, daſs wenn ich nach dieſer Regel handle, ich den Gegenſtand dadurch erlange, ſo muſs ich doch eine Begierde nach dieſem Gegenſtande haben. Denn iſt es mir indifferent oder gleichgültig, ob ich im Alter darbe oder nicht, oder wäre mir der Gegenſtand etwa gar zuwider, wirkte die Vorſtellung deſſelben Unluſt in mir, ſo daſs ich ihn verabſcheue, ſo werde ich mir auch keine ſolche Handlungsregel machen. Soll aber eine Begierde nach dem Gegenſtande in mir entſtehen, ſo muſs ich mir dieſen Gegenſtand vorſtellen, und dieſe Vorſtellung muſs auf mein Begehrungsvermögen wirken, ſo daſs ich dadurch beſtimmt werde, den Gegenſtand wirklich zu machen, oder ihn zu erlangen. Dieſer Einfluſs der Vorſtellung eines Gegenſtandes auf mein Begehrungsvermögen heiſst die Luſt an demſelben. Die Vorſtellung, im Alter zu darben, muſs ſo beſchaffen ſeyn, daſs Unluſt in mir entſtehet, wenn ich daran denke, und Luſt, wenn ich das Gegentheil mir vorſtelle. Dadurch muſs die Begierde entſtehen, das letztere zu bewirken. Nun kann ich aber nicht eher von einer Luſt oder Unluſt, welche das Daſeyn eines Gegenſtandes mir verurſacht, etwas wiſſen, als wenn ich ſelbſt dieſe Luſt oder Unluſt einmal gefühlt, oder wahrgenommen habe, daſs ſie Andere empfanden. Das heiſst aber, ich muſs ſie

aus Erfahrung kennen. Folglich kann ich keine Luſt oder Unluſt *a priori* kennen, und von keinem Gegenſtande *a priori*, d. i. ohne Erfahrung, wiſſen, ob er Luſt oder Unluſt machen werde. Soll alſo eine ſolche Handlungsregel meinen Willen beſtimmen, die auf die Erlangung eines Gegenſtandes gerichtet iſt, ſo muſs ich Luſt an dem Gegenſtande durch die Erfahrung haben, folglich die Beſtimmung meines Willens durch die Handlungsregel, d. i. dieſe Regel, als ſolche, empiriſch ſeyn. Ein ſolcher Gegenſtand heiſst die Materie des Begehrungsvermögens, und eine ſolche Regel ein materiales Princip. Folglich ſind alle materialen Principien empiriſch und alſo keine allgemeinen und nothwendigen Regeln, d. i. praktiſchen Geſetze (M. II, 184. 185. P. 38. ff.).

Das Uebrige findet man im Artikel Geſchicklichkeit, 8. u. Expoſition, 23. 27.

13. Categoriſcher Imperativ, ſ. Imperativ, kategoriſcher.

14. Imperativ der Geſchicklichkeit, ſ. Imperativ, bedingter, u. Geſchicklichkeit, 3. ff.

15. Imperativ der Pflicht, ſ. Imperativ, kategoriſcher.

16. Imperativ der Klugheit, ſ. Geſchicklichkeit, 6. 9. u. Gebot, 3.

17. Imperativ der Sittlichkeit, ſ. Imperativ, kategoriſcher.

18. Hypothetiſcher Imperativ, ſ. Imperativ, bedingter.

19. Kategoriſcher Imperativ, allge

meiner Imperativ der Pflicht, Imperativ der Sittlichkeit, moraliſcher Imperativ, Gebot der Sittlichkeit, praktiſcher Imperativ, Princip aller Pflichten, unbedingter Imperativ (*imperativus categoricus*), ein Imperativ, welcher ſo gebietet, daſs er die Handlung, welche er gebietet, ohne alle andere Vorausſezung, ohne alle Beziehung derſelben auf einen andern Zweck, als nothwendig vorſtellt; und zwar als objectiv nothwendig, nicht weil ein Grund dazu in dem einzelnen Subject läge, ſondern als eine ſolche Handlung, die für jedes vernünftige Weſen nothwendig iſt (G. 39. M. II, 52.). Wird die Handlung, die der Imperativ gebietet, als an ſich ſelbſt, nicht als wozu anders gut vorgeſtellt, ſo iſt der Imperativ kategoriſch oder ohne alle Bedingung (unbedingt), und das Princip eines an ſich guten Willens (G. 40, M. II, 53.). Der kategoriſche Imperativ erklärt alſo die Handlung, die er gebietet, ohne irgend eine Beziehung derſelben auf eine auſser ihr liegende, durch ſie zu erreichende, Abſicht, die er etwa der Handlung als Bedingung derſelben zum Grunde legte, für gut, und gebietet ſie alſo unmittelbar. Da nun hier die Abſicht wegfällt, ſo iſt es nothwendig, dem Imperativ zu gehorchen, wenn es einen ſolchen giebt, oder er gebietet als ein apodiktiſch-praktiſches Princip (G. 40. M. II, 55.). Er betrifft nicht die Materie (den Inhalt oder Zweck) der Handlung und das, was aus ihr folgt, ſondern die Form (die Geſinnung, aus welcher ſie geſchieht) und das Princip (den Beſtimmungsgrund des Willens), woraus ſie ſelbſt folgt; und das Weſentlich-Gute der Handlung aus dieſem Princip beſteht in der Geſinnung, der Erfolg mag ſeyn, welcher er wolle (G. 43. M. II, 58.).

Wie aber der kategoriſche Imperativ uns zum Wollen, oder zur Befolgung deſſen, was er gebietet, beſtimmen könne, da er gar keinen auſser

ihm liegenden Zweck hat, oder nicht wozu gebietet, das zu zeigen hat grofse Schwierigkeiten, und bedarf einer Erörterung. Dafs es einen solchen Imperativ der Sittlichkeit gebe, kann nicht einmal durch ein Beifpiel ausgemacht werden, denn er kann der Handlung nach von dem Imperativ der Klugheit nicht unterfchieden werden. Z. B. wenn es heifst: du follft nichts betrüglich, oder mit der Abficht, es nicht zu halten, verfprechen; fo kann dies ein blofser Rath (Imperativ der Klugheit) zur Vermeidung irgend eines Uebels feyn. Es foll etwa fo viel heifsen, als, haft du den Zweck, dich nicht um den Credit bei deinen Verfprechungen zu bringen, fo mufst du nicht lügenhaft verfprechen. Soll es aber ein Imperativ der Sittlichkeit (Pflichtgebot, moralifch-praktifches Gefetz (R. XXI.)) feyn, der kategorifch oder ohne alle Bedingung gebietet, fo wird kein Zweck dabei gedacht, fondern es heifst blofs: du follft nicht betrüglich verfprechen; es mag uns übrigens in einzelnen Fällen nützlich oder fchädlich, angenehm oder unangenehm feyn. Es ift nun die Frage: wie ift ein kategorifcher Imperativ möglich? oder, wie kann ein Gebot unfern Willen beftimmen, von dem ich nicht fagen kann, wer den Zweck will, der will auch die Mittel, weil ein kategorifcher Imperativ fich eben dadurch von einem hypothetifchen Imperativ unterfcheidet, dafs er ohne einen vorauszufetzenden Zweck gebietet. Man könnte freilich fehr leicht zeigen, dafs ein folcher Imperativ möglich fei, wenn man ein Beifpiel von einer folchen Willensbeftimmung geben könnte; denn dann wäre ein folcher Imperativ wirklich, was aber wirklich ift, das mufs auch möglich feyn, ob man gleich darum noch nicht einfieht, wie er möglich ift, oder worauf feine Möglichkeit beruhet. Nun kann man aber durch kein Beifpiel mit Gewifsheit darthun, dafs fchon jemandes Wille durch einen folchen Imperativ,

ohne alle andere Triebfedern, alſo bloſs durchs Geſetz beſtimmt worden ſei. Es iſt immer möglich, daſs insgeheim Furcht vor Beſchämung, vielleicht auch dunkele Beſorgniſs anderer Gefahren, Einfluſs auf den Willen haben möge. Wer kann das Nichtſeyn einer Urſache durch Erfahrung beweiſen, da dieſe nichts weiter lehrt, als daſs wir die Urſache nicht wahrnehmen, woraus aber nicht folgt, daſs darum auch keine vorhanden ſei. Auf ſolchen Fall würde aber der ſogenannte moraliſche Imperativ, der als ein ſolcher kategoriſch (unbedingt) erſcheint, in der That nur eine pragmatiſche (Klugheits-) Vorſchrift ſeyn. Das heiſst, dieſer Imperativ würde uns auf unſern Vortheil aufmerkſam machen, und bloſs lehren, dieſen unſern Nutzen in Acht zu nehmen (G. 48. f. M. II, 62.).

Da alſo nicht durch die Erfahrung ausgemacht werden kann, ob es einen ſolchen kategoriſchen Imperativ gebe; ſo muſs die Möglichkeit deſſelben gänzlich *a priori* unterſucht werden. Das iſt: wir müſſen durch bloſse Vernunft unterſuchen, wie ein unbedingt gebietendes Gebot den Willen beſtimmen könne; weil uns die Erfahrung hier nicht zu Hülfe kommt, ſondern uns gänzlich verläſst. So viel iſt indeſſen vorläufig einzuſehen, daſs der kategoriſche Imperativ

a. allein als ein praktiſches Geſetz lautet, d.i. daſs er allein als eine ſolche Regel lautet, die Allgemeinheit und Nothwendigkeit habe. Soll es alſo wirklich ein Sitten- oder Moral-Geſetz geben, und iſt die Sittlichkeit nicht ein bloſses Hirngeſpinſt, ſo muſs es auch einen kategoriſchen Imperativ geben, oder ein Gebot, das ohne alle Bedingung gebietet. Die übrigen Imperativen, der der Geſchicklichkeit oder der problematiſche und der der Klugheit oder der aſſertoriſche können Principien

des Willens heifsen, oder Grundfätze, die man ſich vorſtellen mufs, wenn man ſeine Handlungen darnach einrichten will. Aber ſie können nicht Geſetze heifsen. Denn Geſetze ſind Principien, die Jedermanns Willen beſtimmen ſollen, oder allgemeine und nothwendige Principien. Dies iſt aber bei den übrigen Imperativen nicht der Fall. Denn bei dieſen iſt eine Abſicht, welche beliebig iſt, oder welche man haben kann und auch nicht. Folglich iſt es nicht nothwendig, nach dieſen Imperativen zu handeln. Wir können auch von einem ſolchen Imperativ oder einer ſolchen Vorſchrift jederzeit loskommen, wenn wir nur die Abſicht aufgeben, zu der er gebietet. Ein kategoriſcher Imperativ oder unbedingtes Gebot aber gebietet, ohne dafs eine Abſicht vorhergehet, und ſtellt es alſo nicht in das Belieben des Willens, das Gebot zu befolgen oder nicht. Folglich giebt es entweder gar keine Moralgeſetze, oder die Formel derſelben iſt ein kategoriſcher Imperativ; denn dieſer drückt allein diejenige Nothwendigkeit aus, die zu einem Geſetze erfordert wird (G. 49. f. M. II, 63.). Es iſt ferner vorläufig einzuſehen, dafs der kategoriſche Imperativ

b. ein ſynthetiſch-praktiſcher Satz *a priori* iſt. D. h. dafs wir das wollen, was er gebietet, das kann nicht in irgend etwas anderm liegen, wovon vorausgeſetzt wird, dafs wir es wollen. Sondern ich verknüpfe, wenn ein ſolcher kategoriſcher Satz meinen Willen beſtimmen ſoll, das Wollen deſſen, was er gebietet, oder die gebotene That, mit meinem Willen, und zwar gänzlich *a priori*, d. i. unabhängig von aller Erfahrung von Nutzen oder Schaden, Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, als nothwendig. Der kategoriſche Imperativ ſoll mich, ohne alle vor ihm hergehende Abſicht, ſelbſt gegen mein Vergnügen und meinen Nutzen, zu ei-

ner Handlung beſtimmen, und ich ſoll es ſogar für nothwendig erkennen, ihn zu befolgen, ohne daſs ich das Wollen, wie bei dem hypothetiſchen Imperativ, von einem Zweck ableite. So viel ſehe ich ein, ich muſs dann über alle Bewegurſachen, die von meinem Vergnügen oder Nutzen hergenommen ſind, völlig Herr ſeyn, und meinen Willen dagegen beſtimmen können. Aber wie ein ſolches Geſetz für ein vernünftiges Weſen möglich ſeyn könne, das iſt die Frage; das heiſst, es kömmt hier darauf an, zu zeigen: wie ein ſynthetiſch-praktiſcher Satz möglich ſei? Dieſe Unterſuchung hat aber viel Schwierigkeit (G. 50. M. II, 64.).

Jetzt ſoll nun zuerſt unterſucht werden: ob nicht der bloſse Begriff des kategoriſchen Imperativs auch die Formel deſſelben angebe, d. i. ob wir nicht aus dem, was ein kategoriſcher Imperativ, wie wir bisher unterſucht haben, iſt, auch den Satz finden können, der allein ein ſolcher kategoriſcher Imperativ ſeyn kann. Sodann wollen wir zweitens die Möglichkeit eines ſolchen kategoriſchen Imperativs unterſuchen; denn wenn wir gleich wiſſen, wie ein ſolches abſolutes Gebot lautet, ſo läſst ſich daraus doch noch nicht einſehen, warum es unſern Willen beſtimmen ſolle, oder warum wir darnach handeln oder es befolgen ſollen (G. 51. M. II, 65.).

A. Was ein kategoriſcher Imperativ enthalten werde, das kann ich wiſſen, ohne eine Bedingung, ohne einen Zweck zu wiſſen. Denn er heiſst ja eben darum kategoriſcher (unbedingter) Imperativ, weil er ohne alle Bedingung gebietet. Da er nun auf keine Bedingung eingeſchränkt iſt, ſo enthält er nichts, als

α. das, was ihn zum Geſetze macht, nehm-

lich die Allgemeinheit, oder dafs er für Jedermann gelte;

β. dafs die Maxime, nach diesem Gesetze zu handeln, nothwendig sey (G. 51. f. M. II, 65.).

Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, es kann mehrere Sittengesetze geben, aber das, was sie zu Sittengesetzen für sinnliche Wesen, oder zu Geboten macht, ist das kategorisch Gebietende, und dieses kann nur in einem einzigen Satze ganz rein enthalten seyn. Dieser Satz heifst:

Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dafs sie ein allgemeines Gesetz werde.

Dieser Satz enthält nehmlich:

1. dafs ich bei jeder Handlung nicht etwa die Wahl unter mehrern Maximen habe, sondern nur nach Einer Maxime handele; dies ist die Nothwendigkeit der Maxime, das eine Kennzeichen des Gesetzes. Diese Nothwendigkeit ergiebt sich aber

2. aus der Allgemeinheit der Maxime. Es mufs nehmlich eine solche Maxime seyn, in der mein Wille mit eingeschlossen seyn kann, dafs sie allgemeines Gesetz werde, d. i. die Allgemeinheit mufs die Maxime bestimmen und die Ursach seyn, dafs ich sie zu meiner Maxime mache (G. 52. M. II, 67.).

Es soll nun gezeigt werden: was dieses Princip aller Pflichten oder dieser Grundsatz, nach welchem man alle Pflichten bestimmen, oder entscheiden kann, ob etwas Pflicht oder nicht, oder gar der Pflicht zuwider sei, sagen wolle.

Wir laſſen es übrigens noch unentſchieden, ob nicht überhaupt das, was man Pflicht nennt, ein leerer Begriff, ein bloſses Hirngeſpinſt ſei, oder ob der Menſch wirklich Pflichten zu erfüllen und aus Pflicht zu handeln habe. Denn dies iſt, wie geſagt, das Zweite, was wir unterſuchen wollen (G. 52. M. II, 68.).

Natur, im allgemeinſten Verſtande des Worts, iſt die Allgemeinheit des Geſetzes, nach welchem Wirkungen geſchehen. Wenn ich z. B. ſage, die Natur der Harze iſt, daſs ſie ſich im Waſſer nicht auflöſen, aber im Feuer verbrennen, ſo heiſst das: die angegebene Wirkung des Waſſers und Feuers auf die Harze iſt ganz allgemein, ohne alle Ausnahme; oder auch, das Daſeyn der Harze, d. i. die Art, wie ſie vorhanden ſind, iſt nach dieſen beiden allgemeinen Geſetzen beſtimmt. Alſo könnte, weil von dem allgemeinen Imperativ der Pflicht keine Ausnahme gemacht werden ſoll, derſelbe auch ſo heiſsen: handle ſo, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgeſetze werden ſollte, ſo, daſs alles nach dieſer Maxime geſchehen müſste, und gar nicht anders geſchehen könnte. Dies iſt der Kanon oder ein Grundſatz der Beurtheilung, nach welchem wir entſcheiden können, ob eine Handlungsregel, nicht aber eine einzelne Handlung, welche nach einer ſolchen Handlungsregel gethan wird, gut ſei oder nicht (G. 52. M. II, 69.).

Um den Gebrauch dieſes kategoriſchen Imperativs zu zeigen, ſollen nun nach demſelben einige Pflichten beurtheilt werden. Damit erhelle, daſs er auf alle Arten von Pflichten ſeine Anwendung finde, wollen wir die Pflichten wie gewöhnlich in vollkommene und unvollkommene, und jede dieſer beiden Arten in Pflichten gegen uns ſelbſt und gegen Andere eintheilen (G. 52. M. II, 79.).

I. Vollkommene Pflichten sind solche, welche nie eine Ausnahme verstatten. Ihr Kennzeichen ist daher, dass die ihnen entgegengesetzten Maximen sich als allgemeines Naturgesetz nicht einmal denken lassen.

1. Pflicht gegen uns selbst. Es ist z. B. die Frage, ob der Selbstmord erlaubt sei? Um sie zu beantworten bringe man diese Handlung auf eine Maxime, nach der sie geschehen soll, oder frage sich, welches die Regel sei, zufolge welcher man sich das Leben nehmen wolle. Gesetzt, man wolle sich das Leben nehmen, weil man glaube, man habe grosse Uebel zu fürchten, und wenig Gutes mehr zu hoffen, so heisst die Maxime: wenn das Leben bei seiner längern Frist mehr Uebel droht, als es Annehmlichkeiten verspricht, so muss man es abkürzen. Diese Maxime kann als allgemeines Naturgesetz nicht ohne Widerspruch gedacht werden. Denn wenn dieses Naturgesetz wäre, so würden die Uebel des Lebens stets so vermittelst der Furcht auf den Menschen wirken, dass er sich das Leben nehmen müsste. Nun ist es aber die Bestimmung der Furcht, den Menschen zu Wegschaffung der Uebel, die seinem Leben drohen, anzutreiben. Folglich widerspricht dieser Bestimmung der Furcht jene zuerst angeführte als Naturgesetz gedacht, die Furcht kann nicht das Leben befördern und auch zerstören, und wenn dieses dennoch, obwohl zu verschiedenen Zeiten, der Fall ist, so rührt dieses daher, dass die Wirkung der Furcht nicht durch dieselbe allein, und unmittelbar, sondern vermittelst des Willens hervorgebracht wird, dass die Furcht also nicht nach einem Naturgesetze, sondern nach einer Maxime wirkt (G. 53. M. II, 71.).

2. Pflicht gegen Andere. Es fragt sich, darf ich Geld borgen mit dem Versprechen, dass

ich es zu beſtimmter Zeit wiederbezahlen wolle, ob ich wohl weiſs, dies werde nicht möglich ſeyn? Die Maxime laute folglich ſo: wenn man in Geldnoth iſt, ſo muſs man Geld borgen, und verſprechen, man wolle es zu beſtimmter Zeit bezahlen, ob man gleich weiſs, dies werde niemals geſchehen. Dieſe Maxime kann als allgemeines Naturgeſetz nicht ohne Widerſpruch gedacht werden. Denn ein ſolches Verſprechen, was nach einem Naturgeſetze nicht gehalten werden könnte, wäre kein Verſprechen, und Niemand wird einem ſolchen Verſprechen glauben und darauf Geld borgen. Daſs man jetzt auf ein ſolches lügenhaftes Verſprechen zuweilen Geld bekömmt, rührt daher, weil man dem Verſprechenden zutraut, er handle nach dem allgemeinen Geſetze: ein Verſprechen ſolle gehalten werden (G. 54. M. II, 72.).

II. Unvollkommene Pflichten ſind ſolche, die zuweilen Ausnahmen verſtatten. Sie laſſen zwar nicht eine Ausnahme von der Maxime zu, denn dieſe ſoll man immer haben, ſondern nur eine Einſchränkung der Maxime in der Anwendung auf einzelne Handlungen. So verſtattet die Pflicht der Wohlthätigkeit, daſs ich nicht alle meine Zeit auf Wohlthun verwende, auch habe ich überdem noch ſchuldige Pflichten zu erfüllen, welche die Maximen aller unvollkommenen in der Anwendung einſchränken. Ihr Kennzeichen iſt, daſs die ihnen entgegengeſetzten Maximen zwar als allgemeine Naturgeſetze gedacht werden können, aber es iſt unmöglich, ſie als ſolche zu wollen.

1. Pflicht gegen uns ſelbſt. Es iſt di[illegible] Frage, d[illegible] bloſs meinem Ver[illegible]gen leben ohne mi[illegible] Vervollkomm[illegible] meiner Na[illegible] turanla[illegible] Die [illegible] laut fo[illegible]

überlaſſen und ſich mit der Erweiterung und Verbeſſerung ſeiner Naturanlagen nicht bemühen. Dieſe Maxime läſst ſich gar wohl als allgemeines Naturgeſetz denken, aber es iſt unmöglich, ſie als ſolches zu wollen, weil ſonſt ein Widerſpruch in unſerm Willen ſeyn würde. Die Naturanlagen machen, daſs wir allerlei Abſichten haben, zu denen dieſe Anlagen, wenn ſie entwickelt und ausgebildet werden, dienlich ſind. Wäre nun jene Maxime allgemeines Naturgeſetz, ſo könnten wir unſere Naturanlagen nicht entwickeln, welches unſerer Abſicht, zu einer andern Zeit, ganz entgegen iſt (G. 55. f. M. II, 73.).

2. Pflicht gegen Andere. Wir können eben ſo, wie bei der vorigen Pflicht, nicht wollen, daſs die Maxime: ich will Andern nichts entziehen, ſie auch nicht einmal beneiden, aber auch zu ihrem Wohlbefinden und Beiſtande in der Noth nichts beitragen, allgemeines Naturgeſetz werde. Denn, wenn wir uns in dem Zuſtande befinden ſollten, die Hülfe Anderer nöthig zu haben, würden wir ſicherlich nicht wollen, daſs jene Maxime allgemeines Naturgeſetz werde (G. 56. M. II, 74.).

Diejenigen Maximen alſo, welche als allgemeines Naturgeſetz nicht einmal gedacht werden können, widerſtreiten unnachlaſslichen oder vollkommenen Pflichten. Es darf in keinem Fall Jemand ſich aus Furcht das Leben nehmen, oder ein betrügliches Verſprechen thun; denn die Maximen, nach welchen dieſes geſchehen würde, laſſen ſich gar nicht einmal als allgemeines Naturgeſetz denken. Diejenigen Maximen aber, welche wir als allgemeines Naturgeſetz nicht wollen können, widerſtreiten verdienſtlichen oder vollkommenen Pflichten. Ich darf wohl zuweilen mir ein Vergnügen ma-

chen, wenn ich lange genug an der Erweiterung und Verbeſſerung meiner Naturanlagen gearbeitet habe; ich darf wohl zum Wohlbefinden und Beiſtande dieſes oder jenes Menſchen nichts beitragen, weil ich das, was ich habe, etwa gerade jetzt zum nothdürftigen Unterhalt meiner ſelbſt oder zu Bezahlung meiner Schulden brauche. Es kommt alſo immer darauf an, ob das, was mich beſtimmt, jetzt eine andere Maxime zu befolgen, auch eine moraliſche Maxime, und vielleicht unnachlaſsliche oder doch dringendere Pflicht iſt. Daſs aber ſolche Ausnahmen ſtatt finden können, ſieht man eben daraus, weil man die der Pflichtmaxime entgegengeſetzte Maxime ohne innern Widerſpruch als Naturgeſetz denken, aber nicht wollen kann. Bei den unnachlaſslichen Pflichten liegt die Unmöglichkeit im Denken der Maxime als allgemeines Naturgeſetz, folglich iſt auch keine Ausnahme davon möglich; bei der verdienſtlichen Pflicht liegt die Unmöglichkeit im Wollen der Maxime als allgemeines Naturgeſetz. Bei der letztern ſoll ich daher nur immer den Willen haben, aber in Anſehung der einzelnen Handlungen iſt es möglich, daſs es Ausnahmen gebe, wenn eine andere moraliſche Maxime mich beſtimmt (G. 57. M. II, 75).

So ſind alſo alle Pflichten von jenem kategoriſchen Grundſatze abhängig, von welcher Art ſie auch ſeyn mögen; dieſer Grundſatz beſtimmt folglich nicht nur, was Pflicht ſei, ſondern auch, ob es eine vollkommene oder unvollkommene Pflicht ſei. Der Gegenſtand der Handlung wird aber freilich durch dieſen Grundſatz nicht gegeben. Denn der Selbſtmord gründet ſich auf Furcht, das betrügliche Verſprechen auf Geldnoth, die Vergnügungsſucht auf das Gefühl der Luſt, die Hartherzigkeit auf die Selbſtliebe überhaupt. Folglich wird das Object oder der Gegenſtand der Handlung durch die Naturtriebe und die aus ihnen ent-

ſpringenden Bedürfniſſe und Neigungen gegeben; jener Grundſatz aber beſtimmt, welches die moraliſche Maxime ſei, nach welcher wir in Anſehung dieſer Gegenſtände zu handeln verpflichtet ſind, oder wie allein die darauf gerichtete Maxime ſittlich gut ſei. Wir erkennen übrigens die Gültigkeit dieſes kategoriſchen Imperativs wirklich an, denn wir ſuchen ſtets die Maximen, nach welchen wir unſere Neigungen, wenn ſie mit ihm im Widerſtreit ſind, befriedigen, mit demſelben ſo viel als möglich zu vereinigen, und erlauben uns (mit aller Achtung für denſelben) nur einige, wie es uns ſcheint, unerhebliche und uns abgedrungene Ausnahmen (G. 58. f.).

Unter der Vorausſetzung, daſs es Pflichten gebe, iſt alſo nun

α. bewieſen, daſs ſie nur kategoriſch, keinesweges aber durch hypothetiſche Imperativen, ausgedrückt werden können;

β. gezeigt, welches ſchon viel iſt, welches der Inhalt des kategoriſchen Imperativs ſey, der das Princip aller Pflicht enthalten müſste.

Noch iſt aber nicht *a priori* bewieſen worden, daſs dergleichen Imperativ wirklich Statt finde, daſs es ein unbedingtes praktiſches Geſetz gebe, und daſs es Pflicht ſey, dieſes Geſetz zu befolgen (G. 59. M. II, 77.).

Dieſe Realität des kategoriſchen Imperativs iſt auch nicht etwa aus den beſondern Eigenſchaften der menſchlichen Natur abzuleiten; denn die Pflicht ſoll praktiſch-unbedingte Nothwendigkeit der Handlung ſeyn, und alſo muſs ſie für alle vernünftige Weſen gelten, und allein darum auch für jeden menſchlichen Willen ein Geſetz ſeyn (M. II, 78. G. 59.), ſ. Gebot, 5.

Der kategoriſche Imperativ kann alſo nicht aus der Erfahrung entſpringen, wie wohl ſolche Regeln, die wozu dienen ſollen. Wir müſſen alſo ſeine Möglichkeit bloſs mit unſerer Vernunft unterſuchen.

Da der kategoriſche Imperativ nicht wozu gebietet, oder nicht die Mittel zu einem auſser ihm liegenden Zweck angiebt, ſo enthält er auch nichts, was einen relativen Werth hat oder wozu gut iſt. Folglich muſs er etwas enthalten, was einen abſoluten Werth hat oder an ſich gut iſt. Giebt es nun etwas, deſſen Daſeyn an ſich ſelbſt einen ſolchen abſoluten Werth hat, was nicht zu einem andern Zweck dient, ſondern Zweck an ſich ſelbſt iſt, ſo kann es auch einen kategoriſchen Imperativ geben, der alsdann dieſes, was an ſich gut iſt, oder was Zweck an ſich ſelbſt iſt, ausdrücken würde; oder dieſes würde der Grund eines ſolchen Imperativs oder praktiſchen Geſetzes ſeyn (G. 64. M. II, 83.).

Wenn es alſo ein oberſtes praktiſches Princip, oder einen dem Willen kategoriſch gebietenden Imperativ geben ſoll, ſo muſs er etwas gebieten, was Zweck an ſich ſelbſt iſt, oder den Gebrauch von etwas, als eines Zwecks an ſich ſelbſt, vorſchreiben. Denn was Zweck an ſich ſelbſt iſt, das muſs es für Jedermann ſeyn, weil, daſs es Zweck iſt, nicht in dieſem oder jenem Subject liegt, welches die Natur des relativen Zwecks iſt, ſondern in dem Gegenſtande ſelbſt. Wäre es daher nur für einige Zweck, ſo wäre es relativer und nicht abſoluter Zweck. Entweder alſo es beſtimmt den Willen gar nicht, dann iſt es gar nicht Zweck, oder es muſs jeden Willen beſtimmen können. Ein ſolcher Gegenſtand ſchickt ſich alſo allein zu einem objectiven Princip des Willens, oder einem ſolchen Beſtimmungsgrund, der für jeden Willen gültig iſt, alſo zu einem

allgemeinen praktiſchen Geſetze. Nun iſt in der Welt alles wozu da, nur die vernünftige Natur iſt allein als Zweck an ſich ſelbſt da; denn wäre das nicht, ſo würde überall gar nichts von abſolutem Werth angetroffen werden, und es könnte für die Vernunft gar kein oberſtes Princip geben. Jeder Menſch ſtellt ſich alſo, wegen ſeiner vernünftigen Natur, ſein eigenes Daſeyn als Zweck an ſich ſelbſt vor; und folglich iſt ſein Daſeyn für ihn ſelbſt ein Princip ſeiner Handlungen. Aber aus eben demſelben Vernunftgrunde ſtellt ſich auch ein jedes andere vernünftige Weſen ſein Daſeyn als Zweck an ſich ſelbſt vor (ſ. Freiheit, 52. ff.). Alſo iſt die vernünftige Natur überhaupt (nicht dieſe oder jene, denn der Grund liegt nicht darin, daſs es meine eigene iſt *) ein objectives Princip für den Willen, oder ein ſolches, das jeden Willen beſtimmt, und nicht blofs den Willen dieſes oder jenes Subjects. Folglich iſt dies ein ſolches oberſtes praktiſches Princip, aus welchem alle Geſetze des Willens müſſen abgeleitet werden können. Der kategoriſche Imperativ kann alſo auch ſo ausgedrückt werden: handle ſo, daſs du die vernünftige Natur (in dir ſelbſt und in Andern, d. i. die Menſchheit als Subject einer ſolchen Perſönlichkeit) ſtets als Zweck an ſich ſelbſt behandelſt (ſie folglich nie zum blofsen Mittel gebraucheſt) (G. 66. M. II, 85.). Die Anwendung dieſes Princips auf einzelne Pflichten ſ. im Artikel: Zweck, und die Expoſition noch eines andern Ausdrucks für den kategoriſchen Imperativ im Artikel: Autonomie, in welchem eine kurze Ueberſicht deſſen enthalten iſt, was hier ausführlicher vorgetragen worden; auch vergleiche man damit die Artikel: Expoſition, 22. ff., Maxime und Wille (R. XXV.).

*) Das Princip würde ſonſt auch ſubjectiv ſeyn.

Bis hierher ist also gezeigt worden, wie der kategorische Imperativ heissen oder was er enthalten müsse, und wie er auf verschiedene Art ausgedrückt werden könne. Nun muss

B. gezeigt werden, dass der kategorische Imperativ auch wahr und als ein Princip *a priori* schlechterdings nothwendig sei; denn hieraus allein folgt erst, dass Sittlichkeit kein Hirngespinst sei (G. 96.). Wenn Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit samt dem kategorischen Princip daraus durch blosse Zergliederung des Begriffs der Freiheit. Denn Freiheit ist die Unabhängigkeit einer Causalität oder wirkenden Ursache von fremden sie bestimmenden Ursachen. Diese Unabhängigkeit kann aber nicht Gesetzlosigkeit seyn, denn das gäbe eine Causalität ohne alle sie bestimmende Ursachen, welches ein Unding ist. Folglich ist die Freiheit die Eigenschaft einer Causalität, hier des Willens, sich selbst zu bestimmen oder sich selbst das Gesetz zu geben. Dies ist aber das, was die Formel des kategorischen Imperativs, oder das Princip der Sittlichkeit, ausdrückt: handle nach einer solchen Maxime, die sich selbst zum allgemeinen Gesetze machen kann, (die also nicht durch etwas anderes, sondern allein durch sich selbst, Gesetz ist), s. Autonomie, 4. ff. Also ist ein freier Wille und ein Wille unter dem kategorischen Imperativ oder sittlichen Gesetzen einerlei (G. 98.). Indessen ist der kategorische Imperativ doch synthetisch, d. h. wenn ich auch einen schlechthin guten Willen zergliedere, so findet sich daraus doch noch nicht, dass er dem kategorischen Imperativ gehorche. Der Satz der gezeigt wird, und von dem behauptet wird, er sei synthetisch, heisst eigentlich, für einen schlechthin guten Willen gebietet sein Imperativ kategorisch. Nun ist ein schlechthin guter Wille ein solcher, der nicht wozu, son-

dem an ſich ſelbſt gut iſt, oder keinen relativen, ſondern abſoluten Werth hat. Es fragt ſich: warum gehorcht ein ſolcher Wille gerade einem Gebote, das auch nicht wozu, ſondern unbedingt gebietet? Es muſs alſo noch ein Drittes ſeyn, was dieſe Verbindung zwiſchen dem an ſich guten Willen und dem kategoriſchen Imperativ möglich macht. Dieſes Dritte ſoll nun eben aufgeſucht werden (G. 99.), ſ. Freiheit, 31. ff.

Es fragt ſich nehmlich: warum ſoll ich mich denn dem kategoriſchen Imperativ unterwerfen und zwar als ein vernünftiges Weſen überhaupt, warum iſt folglich ein jedes vernünftiges Weſen, als ſolches, jenem Imperativ unterworfen? Ich will einräumen, daſs mich kein Intereſſe dazu antreibt, denn da würde der Imperativ nicht kategoriſch, ſondern nur unter der Vorausſetzung (*ſub hypotheſi*), daſs ich dieſes Intereſſe hätte, folglich hypothetiſch gebieten. Aber ich muſs doch an dieſem Imperativ nothwendig ein Intereſſe nehmen, und einſehen, wie das zugehet, denn ſonſt, nähme ich kein ſolches Intereſſe an ihm, würde ich ihm nicht gehorchen. Das Sollen in dem Imperativ würde nehmlich bei dem vernünftigen Weſen eigentlich ein Wollen ſeyn, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hinderniſs praktiſch wäre. Für Weſen aber, die, wie wir, noch durch Naturtriebe afficirt werden, von denen das alſo nicht immer geſchieht, was die Vernunft für ſich allein thun würde, heiſst die Nothwendigkeit der Handlung, die der kategoriſche Imperativ gebietet, nur ein Sollen, und die objective Nothwendigkeit, die im Gebot iſt, iſt nicht auch im Subject, in dem iſt die Befolgung des Gebots vielmehr zufällig (G. 102. f. M. II, 132.).

Es ſcheint alſo, als könnten wir es nicht beweiſen, daſs wir einem ſolchen kategoriſchen Imperativ zu gehorchen haben, und daſs er für

uns Gesetz sey. Wir hätten dann zwar das ächte Princip der Sittlichkeit genauer bestimmt, könnten aber dem, der uns fragte, warum wir gerade der Maxime zu gehorchen haben, welche wir für allgemein gültig oder für Gesetz erkennen, keine genugthuende Antwort geben (M. II, 133. G. 103.). Die Frage bleibt immer: woher verbindet uns das moralische Gesetz? s. Freiheit, 34. ff.

Die Antwort auf diese Frage findet man im Artikel: Freiheit, 34. ff. insonderheit 38—40. s. auch: Intelligenz, 3.

Es erhellet aus dem, was dort gezeigt wird, dass man die Frage: wie ein kategorischer Imperativ möglich sey, so weit beantworten kann,

a. dass man die einzige Voraussetzung angeben kann, unter der er allein möglich ist, nehmlich die Idee der Freiheit;

b. dass man die Nothwendigkeit dieser Voraussetzung einsehen kann (s. Freiheit, 40.), welches zur Ueberzeugung von der Gültigkeit des kategorischen Imperativs hinlänglich ist; aber

c. wie diese Voraussetzung selbst möglich ist, das lässt sich durch keine Vernunft jemals einsehen (s. Autonomie, 11. u. Freiheit, 41 u. 45.) (G. 124. M. II, 158.).

Es ist aber kein Tadel für diese Deduction des obersten Princips der Moralität, dass sie ein unbedingtes praktisches Gesetz oder einen kategorischen Imperativ seiner absoluten Nothwendigkeit nach nicht begreiflich machen kann. Dieses ist vielmehr ein Vorwurf, den man der menschlichen Natur überhaupt machen müsste, die blos

das Bedingte aus ſeiner Bedingung begreifen kann. Daſs dieſe Deduction aber das moraliſche Geſetz nicht von einer Bedingung, nehmlich von irgend einem zum Grunde gelegten Intereſſe, ableiten will, kann ihr nicht verdacht werden; denn dann würde es kein moraliſches, d. i. oberſtes Geſetz eines freien Willens ſeyn, ſondern eine pathologiſche, d. i. durch das Gefühl der Luſt der Vernunft dictirte Vorſchrift eines den Neigungen dienenden Willens. Und ſo begreifen wir zwar nicht die praktiſche unbedingte Nothwendigkeit des kategoriſchen Imperativs, wir begreifen aber doch ſeine Unbegreiflichkeit. Mehr aber kann man von einer Philoſophie, die bis zur Grenze der menſchlichen Vernunft in Principien ſtrebt, nicht fordern (G. 128.).

Es muſs Anfangs allerdings befremden, an dem oberſten Grundſatze der Sittenlehre oder dem kategoriſchen Imperativ ein ſo einfaches Geſetz zu finden, wenn man an die groſsen und mannigfaltigen Folgen denkt, welche daraus gezogen werden können. So iſt jede Maxime der Moral zuwider, die ſich nicht, nach der Forderung dieſes Imperativs, dazu qualificirt, als allgemeines Geſetz gelten zu können. Auch muſs das gebietende Anſehen dieſes Geſetzes, ohne daſs es doch ſichtbar eine Triebfeder bei ſich führt, in Verwunderung ſetzen. Es lehrt uns nehmlich das Vermögen unſrer Vernunft, durch die bloſse Idee, daſs ſich eine Maxime zur Allgemeinheit eines praktiſchen Geſetzes qualificire, die Willkühr zu beſtimmen. Und ſo machen dieſe praktiſchen Geſetze (die moraliſchen) zuerſt eine Eigenſchaft der Willkühr (der Freiheit) kund, auf die keine ſpeculative Vernunft weder aus Gründen *a priori*, noch durch irgend eine Erfahrung gerathen hätte (R. XLVIII.). Ja, wenn auch die ſpeculative Vernunft darauf gekommen wäre, ſo hätte ſie doch die Möglichkeit jener Eigenſchaft

durch nichts darthun können. Gleichwohl thun jene praktiſchen Geſetze dieſe Eigenſchaft, nehmlich die Freiheit, unwiderſprechlich dar. Wenn man dies bedenkt, ſo wird es weniger befremden, dieſe Geſetze (gleich mathematiſchen Poſtulaten) unerweislich und doch apodiktiſch zu finden. Auch wird man ſich nun nicht verwundern, zugleich ein ganzes Feld von praktiſchen Erkenntniſſen vor ſich eröffnet zu ſehen, wo die Vernunft ſo wohl in Anſehung derſelben Idee der Freiheit, als auch jeder anderer ihrer Ideen des Ueberſinnlichen, im Theoretiſchen alles ſchlechterdings vor ſich verſchloſſen finden muſs (R. XXV. f.)

Uebrigens da die Verbindlichkeit, welche der kategoriſche Imperativ ausſagt, nicht bloſs praktiſche Nothwendigkeit (dergleichen ein Geſetz überhaupt ausſagt), ſondern auch Nöthigung enthält, ſo iſt dieſer Imperativ entweder ein Gebot- oder Verbot-geſetz, nachdem die Begehung oder Unterlaſſung als Pflicht vorgeſtellt wird (P. XXI.).

20. Moraliſcher Imperativ, ſ. Imperativ, kategoriſcher.

21. Pragmatiſcher Imperativ, Imperativ der Klugheit, Anrathung, ſ. Geſchicklichkeit, 6. 7. 9., Gebot, 3. u. Pragmatiſch.

22. Problematiſcher Imperativ, ſ. Geſchicklichkeit, 5. 6. f. u. Gebot, 3.

23. Techniſcher Imperativ, Imperativ der Geſchicklichkeit, Kunſtvorſchrift, ſ. Geſchicklichkeit, 3. ff. 7. ff. u. Imperativ, bedingter.

24. Unbedingter Imperativ, ſ. Imperativ, kategoriſcher.

25. Man kann ſich alle möglichen Imperativen in ihrem Zuſammenhange untereinander, und nach ihrer ſpecifiſchen Verſchiedenheit, am beſten ſo vorſtellen:

Die Imperativen ſind

hypothetiſche oder Regeln der Geſchicklichkeit überhaupt		kategoriſche praktiſche Geſetze
problematiſche; ſie ſind techniſch;	aſſertoriſche; ſie ſind pragmatiſch;	apodiktiſche; ſie ſind praktiſch;
Regeln der Geſchicklichkeit oder Kunſtvorſchriften.	Rathſchläge der Klugheit oder Wohlfarthsregeln.	Gebote der Sittlichkeit oder Moralgeſetze.

(M. II, 59. G. 43.).

Kant. Critik der rein. Vern. Methodenlehre II. Hauptſt. I. Abſchn. S. 830.
Deſſ. Grundleg. zur Met. der S. II. Abſchn. S. 36. ff. — III. Abſchn. S. 98. ff.
Deſſ. Crit. der prakt. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 36. ff.
Deſſ. Met. Anf. der Rechtsl. Einleitung. S. V. f. S. XIX. f.

Incorruptibilität,

ſ. Unverweslichkeit.

Individuum,

einzelnes Ding, *individuum*, *ſingulare*, *individu*. Ein Ausdruck, der gebraucht wird, um damit ein ſolches Ding zu bezeichnen, welches durchgängig beſtimmt iſt, d. i. alle Beſtimmungen hat, welche in einem Dinge zuſammen möglich ſind. Eine Idee *in individuo* heiſst alſo

ein einzelnes Ding, welches durch die Idee allein nicht nur bestimmbar (denn alsdann ist es nur noch ein Begriff), sondern durchgängig bestimmt ist, und welches Kant daher ein Ideal nennt. Wenn nehmlich einem Dinge von allen möglichen sich einander widersprechenden Prädicaten eins beigelegt werden muss (entweder das bejahende oder verneinende), so ist es durchgängig bestimmt. Es ist nicht blos dem allgemeinen Dinge (*universale*) entgegengesetzt, ein Ausdruck, welcher bezeichnet, dass das Ding ein blosser Begriff ist, dem von je zwei einander contradictorisch - entgegengesetzten Prädicaten nur eins zukommen kann, welches folglich alle die Bestimmungen haben kann, die dadurch ihm beigelegt werden können, dass ein Prädicat mit seinem contradictorischen Gegentheil verglichen wird. Sondern es unterscheidet sich auch dadurch von einem Dinge *in concreto*, dass es ein solches ist, deren es nicht mehrere giebt. Ein Baum ist ein Begriff, und von allen Prädicaten die sich einander contradictorisch entgegengesetzt sind, kann ihm nach dem Satze des Widerspruchs eins zukommen. Ein Baum, der wirklich in der Natur vorhanden ist, ist ein Baum *in concreto*. Solcher Bäume giebt es indessen mehrere, in so fern sie blos den Begriff *in concreto*, oder in der Wirklichkeit, darstellen. Aber jeder Baum als Individuum ist nur einmal vorhanden, und einem solchen kömmt, wenn ich mir alle Prädicate (Accidenzen) als den Inbegriff der gesammten Möglichkeit vorstelle, jedes dieser Prädicate selbst zu oder nicht, wodurch es also nicht, wie ein Begriff, bestimmbar, sondern wirklich bestimmt ist. So sind die Menschheit in ihrer ganzen Vollkommenheit, der Weise des Stoikers, Gott, Ideale oder Ideen *in individuo*, oder können nur als einzelne Dinge, deren es nicht mehrere giebt, gedacht werden (G. 596.)

Inneres.

internum, *interieur*. Durch dieſes Wort drückt man den Begriff aus, welcher die Reflexion der Urtheilskraft möglich macht, daſs das Ding nicht in Beziehung (Relation) auf irgend etwas von ihm Verſchiedenes gedacht werden ſoll. Das Innere eines Dinges wäre alſo das, was von ihm ohne alle Relation (Verhältniſs oder Beziehung zu etwas von ihm Verſchiedenen) kann gedacht werden. Im Felde der Erſcheinungen (in der Natur) giebt es aber, in dieſem Sinne, kein Inneres; denn eine Subſtanz in der Erſcheinung hat nur Verhältniſſe zu ihren Beſtimmungen, ſie iſt ein Inbegriff von lauter Relationen. Im Raum iſt nehmlich bloſs Materie, die wir allein durch ihre Undurchdringlichkeit oder Anziehung, d. i. durch Zurückſtoſsung, wenn andere Materie in den Raum eindringen will, den ſie erfüllt, oder dadurch, daſs ſie andere Materie nach ſich zu treibt, kennen, folglich durch ihr Verhältniſs zu andrer Materie. Nun haben wir zwar einen innern Sinn, und was in demſelben ſich befindet, ſcheint doch das Innere zu ſeyn. Allein hier bezeichnet die Vorſtellung des Innern nur, daſs das, was als der Zuſtand unſers Gemüths angeſchauet wird, d. i. Gedanken, Gefühle, Bilder der Einbildungskraft u. ſ. w., nicht im Raum iſt, ſondern durch einen Sinn vorgeſtellt wird, der ganz unterſchieden iſt von dem, durch welchen uns räumliche Gegenſtände vorgeſtellt werden (C. 37.). Uebrigens aber haben die Gegenſtände des innern Sinnes (die Vorſtellungen) ebenfalls keine inneren Beſtimmungen, oder ſolche Prädicate, die ihnen ohne alle Beziehung auf etwas von ihnen Verſchiedenes zukämen (C. 331.). Denn alles, was beſtimmt werden ſoll, muſs durch etwas beſtimmt werden, was erſt von demſelben getrennt und für ſich, und dann erſt als Beſtimmung des Subjects gedacht wird. Daher hat man

auch ein Urtheil so erklärt, es sey die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen zwei Begriffen. Ob nun gleich diese Erklärung unbefriedigend ist, weil sie erstlich nicht alle Arten von Urtheilen umfaßt, indem es Urtheile giebt, in welchen das Verhältniß zwischen zwei Urtheilen vorgestellt wird, zweitens nicht bestimmt wird, worin das Verhältniß bei dem Urtheil bestehet (C. 140. f. M. I, 156.); so ist sie doch darum nicht unrichtig, weil in der That in jedem Urtheile eine Beziehung (Relation) gegebener Erkenntnisse ausgedrückt wird. Begriffe aber beziehen sich nicht nur als Prädicate zu möglichen Urtheilen auf irgend eine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstande; sondern sind auch nur dadurch Begriffe, daß unter ihnen andere Vorstellungen enthalten sind, vermittelst deren sich der Begriff auf Gegenstände beziehen kann (C. 94.). Die Bilder der Einbildungskraft stellen stets etwas Räumliches vor, und die Gefühle drücken selbst ein Verhältniß aus, nehmlich das des Gegenstandes zum Begehrungsvermögen, ob er begehrt oder verabscheuet werde, und er kann also zwar unmittelbar gefühlt, aber ohne die Vorstellung eines solchen Verhältnisses nicht gedacht werden. Aus diesem allen folgt, daß auch im inneren Sinn nur Beziehung, aber nichts Inneres, nichts dem Gegenstande ohne Beziehung Zukommendes vorgestellt werden kann. Dies kann aber auch nicht anders seyn, es liegt in der Natur unsers Verstandes, der nicht anders, als auf diese Art, durch Beziehungen erkennen kann, welches eben bestimmen oder Prädicate beilegen heißt. Wir können uns daher vom Denken eines Gegenstandes durch das, was ihm ohne Beziehung (innerlich) zukäme, nicht einmal eine Vorstellung machen, denn unser Begriff davon ist bloß negativ, er enthält bloß die Verneinung der Erkenntniß eines Dinges durch Beziehung auf [illegible] Ein Ding folglich, das

ſo erkannt würde, müſste unmittelbar, nicht vermittelſt andrer Vorſtellungen erkannt werden. Unmittelbar erkennen heiſst anſchauen, da nun aber das ſinnliche Anſchauen blind iſt, wenn es nicht auf Begriffe gebracht und ſo von dem Verſtande gedacht wird; ſo müſste es alſo ein anſchauender Verſtand ſeyn, der das Innere erkennte, den wir aber nicht haben, und von dem wir uns wieder nur einen negativen Begriff machen oder denken können, was er nicht iſt, aber nicht, was er iſt. Hieraus folgt, daſs das Innere eigentlich das ſeyn würde, was nicht Erſcheinung iſt, aber doch zum oberſten Erklärungsgrunde der Erſcheinungen dienen kann (Pr. 167.). Dieſes wird uns aber alle Naturwiſſenſchaft niemals aufdecken, weil dieſe nur die Wiſſenſchaft von den Erſcheinungen iſt, oder dem eigentlichen Felde unſrer Erkenntniſs, indem uns zu dem Innern der Dinge der Zugang durch die Natur unſers Erkenntniſsvermögens gänzlich verſchloſſen iſt. Wir haben alſo hier zweierlei Bedeutung des Inneren auseinander geſetzt: nach der einen druckt es aus, daſs der Gegenſtand von dem bloſsen (reinen) Verſtande, ohne alle Beziehung auf etwas von ihm Verſchiedenes, gedacht werden ſoll; nach der andern, daſs er nicht als im Raum, ſondern bloſs in unſerm Gemüth befindlich vorgeſtellt werde. Beide Bedeutungen hat Leibnitz mit einander verwechſelt. Er meinte, das Innere der Dinge müſſe nicht räumlich ſeyn, weil im Raum bloſs Verhältniſſe ſind; es müſſe aber das Innere der Dinge bloſs aus vorſtellenden Kräften beſtehen, weil der innere Sinn nichts anders als Vorſtellungen kennt. Aber das Prädicat innerer vom Sinn gebraucht, drückt eine Verſchiedenheit in Beziehung auf den Sinn, und vom Gegenſtande, um von ihm die Erkenntniſs durch Beziehung zu verneinen, gebraucht, eine Verſchiedenheit in Beziehung auf den Verſtand aus. Solche Gegenſtände nun, die an und

für sich, ohne alle Beziehung, keine Ausdehnung haben (nicht räumlich sind), folglich nicht zusammengesetzt, sondern einfach und blos vorstellende Kräfte sind, nannte Leibnitz Monaden, und aus ihnen meinte er, müsse auch alle Materie (das Ausgedehnte aus dem nicht Ausgedehnten, das wäre also ungefähr so, wie eine Linie aus Puncten) zusammengesetzt seyn (C. 321. M. I, 364.). Aber es ist nicht zu glauben, dass Leibnitz, ein so grosser Mathematiker! die Cörper aus Monaden (und hiermit auch den Raum aus einfachen Theilen) habe zusammensetzen wollen. Er meinte nicht die Cörperwelt, sondern das, was sie nicht als Erscheinung, sondern an sich seyn möchte, oder ihr für uns unerkennbares Substrat, die intelligibele Welt, die blos in der Idee der Vernunft liegt. Und da ist es allerdings richtig, dass das Ding an sich, da die Ausdehnung und Räumlichkeit, welche blos zur Erscheinung gehört, und von der Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit herrührt, von demselben verneint werden muss, nicht zusammengesetzt, und also das in der Erscheinung Zusammengesetzte, als in der intelligibeln Welt, aus einfachen Substanzen (Monaden) bestehend gedacht werden müsse. Auch scheint er mit Plato dem menschlichen Geiste ein ursprüngliches, obzwar jetzt nur verdunkeltes, intellectuelles (Verstandes-) Anschauen dieser übersinnlichen Wesen beizulegen. Er meinte aber nicht, dass der Verstand die Sinnenwesen auf diese Art anschauete, denn diese hielt er für Gegenstände einer besondern Art von Anschauung (nehmlich durch Sinne), deren wir allein zum Behuf der für uns allein möglichen Erkenntnisse fähig sind, folglich, so wie Kant, für blosse Erscheinungen in der strengsten Bedeutung des Worts, oder für (specifisch eigenthümliche) Formen der Anschauung. Leibnitzens Anhänger haben theils dieses sein System missverstanden, theils das Fehlerhafte in demselben, dass er

inconſequent behauptete, die Sinnlichkeit ſei eine verworrene Vorſtellungsart, gar für ſeinen Hauptbegriff gehalten, und ſo das Syſtem des Meiſters, der als ein groſser Kopf auf dem richtigen Wege war, gänzlich verkannt (E. 121. f.). Im Moraliſchen giebt es ein Inneres, z. B. der innere Werth einer Perſon, d. i. der Werth, der auf den Grundſätzen beruhet, nach welchen ſie denkt und handelt. Aber dieſes Innere iſt auch nicht Erſcheinung, ſondern etwas Intelligibeles, und daher unerkennbar. Je weniger eine gute That durch den Einfluſs der ſinnlichen Gegenſtände auf das Begehrungsvermögen des Thäters hervorgebracht wurde, deſto mehr können wir ſie den guten Grundſätzen deſſelben zuſchreiben, von denen uns aber gänzlich unbekannt iſt, wie ſie unſern Willen beſtimmen können, wie wir ein Intereſſe an der That nehmen können, eben darum, weil ſie keine Natururſachen ſind (G. 2.).

2. Hieraus iſt nun die Bedeutung des Worts: das Aeuſsere, ſchon an ſich klar, ohne daſs es einer weitläuftigen Erörterung bedürfte, denn das Aeuſsere iſt, in beiden Bedeutungen, das Entgegengeſetzte des Innern. Folglich iſt das Aeuſsere der Begriff der Urtheilskraft, durch welchen ihr die Reflexion möglich wird, daſs der zu beurtheilende Gegenſtand in Beziehung auf etwas von ihm Verſchiedenes beurtheilt oder gedacht, denn beides iſt einerlei, werden ſoll (C. 321.). Der äuſsere Sinn aber heiſst nicht der, durch welchen wir gewiſſe Gegenſtände, bloſs vermittelſt ihrer Beziehung auf einander, uns vorſtellen, denn das geſchieht auch durch den innern Sinn; ſondern diejenige Eigenſchaft des Gemüths, durch welche wir uns Gegenſtände als auſser uns, als nicht bloſs in unſerm Gemüth befindlich, und insgeſammt im Raume, vorſtellen (C. 37.). Die Zeit kann äuſserlich nicht angeſchauet werden, d. i. ſie wird nicht als etwas im Raume, auſser un-

ſerm Gemüth Befindliches, angeſchauet. Und eben ſo kann wieder der Raum nicht als etwas in uns, in unſerm Gemüth Befindliches, angeſchauet werden, ob er wohl wirklich bloſs etwas in unſerm Gemüth Befindliches iſt, und es auſser unſern Vorſtellungen keinen Raum und keine Cörperwelt (obwohl ein intelligibeles Subſtrat derſelben ſeyn mag) geben kann (C. 37.). Aeuſsere Erfahrungen ſind daher ſolche, die im Raum gemacht werden; äuſsere Erſcheinung iſt eine ſolche, die ſich im Raum befindet; äuſsere Anſchauung eine ſolche, der die Vorſtellung des Raums zum Grunde liegt (C. 38. f.).

3. Endlich giebt es noch eine Eintheilung in das Schlechthin- und Comparativ-Innerliche. Das Schlechthin-Innerliche iſt dasjenige, was wir bis jetzt unter dem Innern dem reinen Verſtande nach verſtanden haben, da es nehmlich ausdrückt, daſs ein Gegenſtand nicht in Beziehung auf etwas von ihm Verſchiedenes gedacht werde. Was der Materie innerlich zukommt, ſuchen wir in allen Theilen des Raumes, den ſie einnimmt, und in allen Wirkungen, die ſie ausübt, und die freilich nur immer Erſcheinungen äuſserer Sinne, alſo bloſs Verhältniſſe, ſeyn können. Wir haben alſo nichts Schlechthin-ſondern lauter Comparativ-Innerliches. Das Comparativ-Innerliche iſt nehmlich das, was einem Dinge zukommt, wenn ich es an und für ſich ſelbſt betrachte. Da ſind freilich alle ſeine Beſtimmungen immer nur durch Beziehung auf etwas Anderes denkbar, aber ich betrachte doch das Ding ſelbſt und nicht ſein Verhältniſs zu andern Dingen. Dies letztere iſt ſein Comparativ-Aeuſserliches. Wenn ich das Comparativ-Innere eines Tiſches betrachte, ſo beſtimme ich ſein Tiſchblatt, ſeine Beine, das Holz, woraus er verfertigt iſt, ſeine Gröſse. Das Comparativ-Aeuſsere deſſelben aber iſt das, was ihm zukommt,

wenn ich ihn mit etwas anderm vergleiche, oder ſeine Lage betrachte, z. B. ob er gröſser oder kleiner iſt, als ein anderer Tiſch, wo er ſteht, wie er gefällt u. ſ. w. Das Schlechthin-Aeuſsere iſt, was durchaus nur durch Beziehung zu etwas Anderm erkannt wird. Das Comparativ-Innere iſt daher eben ſo wie das Comparativ-Aeuſsere auch ſchlechthin äuſserlich, nur betrifft das erſtere das Ding ſelbſt, das andere ſeine Verhältniſſe zu andern Dingen, obwohl das Ding ſelbſt, geſetzt es ſei auch in dem innern Sinne, immer nur durch Verhältniſſe erkennbar iſt. Das ſchlechthin, dem reinen Verſtande nach, Innerliche der Materie iſt auch eine bloſse Grille. Denn die Materie iſt gar kein Gegenſtand für den reinen Verſtand. Wollen wir aber das transſcendentale Objĕct erkennen, welches der Grund der Erſcheinung ſeyn mag, die wir Materie nennen, ſo iſt dieſes ein bloſses Etwas, wovon wir nicht einmal verſtehen würden, was es ſei, wenn es uns auch Jemand ſagen könnte. Denn wir können nur ſolche Worte verſtehen, denen etwas in unſerer Anſchauung correſpondirt. Wenn die Klage, wir ſehen das Innere der Dinge gar nicht ein, ſo viel bedeuten ſoll, als, wir begreifen nicht durch unſern reinen Verſtand, was die Dinge, die uns erſcheinen, an ſich, ohne ſie mit andern zu vergleichen, ſeyn mögen; ſo iſt ſie ganz unbillig und unvernünftig. Denn dieſe Klage will, man ſolle ohne Sinne Dinge erkennen, mithin anſchauen können. Das heiſst aber, wir ſollten ein Erkenntniſsvermögen haben, welches von dem menſchlichen nicht bloſs dem Grade, ſondern auch ſogar der Art nach (ſpecifiſch) gänzlich unterſchieden wäre. Dann müſsten wir aber nicht Menſchen, ſondern Weſen ſeyn, von denen wir ſelbſt nicht einmal angeben können, ob ſie auch möglich ſind, vielweniger noch ob ſie exiſtiren oder wirklich ſind, und wie ſie beſchaffen ſind. Ins Innere (die comparativ-oberſten,

aber doch ſinnlich - erkennbaren Gründe) der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erſcheinungen, und man kann nicht wiſſen, wie weit dieſes mit der Zeit gehen werde. Jene transſcendentalen Fragen aber, die über die Natur (die Erſcheinungen) hinausgehen, würden wir bei allem dem doch niemals beantworten können, wenn uns auch die ganze Natur (der ganze Inbegriff der Erſcheinungen) aufgedeckt wäre. Denn es iſt uns ja nicht einmal gegeben, unſer eigenes Gemüth anders, als mit unſerm innern Sinn anzuſchauen. Und in unſerm Gemüth liegt doch das Geheimniſs des Urſprungs unſerer Sinnlichkeit. Die Beziehung unſrer Sinnlichkeit auf ein Object, und was der transſcendentale Grund dieſer Einheit ſei, die wir Gegenſtand nennen, bleibt durch bloſſe ſinnliche Anſchauung, durch die wir nur Erſcheinungen kennen lernen, ewig unerforſchlich (C. 333. f.)

Innerlich,

ſ. Inneres.

Intellectuell,

ſ. Senſitiv.

Intellectuiren.

ſ. Senſificiren.

Intelligenz,

vernünftiges Weſen, *ens intelligens*, *intelligence*, *être intelligent*. Ein Weſen, das im Vernunftgebrauch von ſinnlichen Eindrücken unabhängig iſt (mithin zu

Verſtandeswelt gehört) (G. 117.). Z. B. die höchſte Intelligenz, oder dasjenige Weſen, von welchem wir glauben, daſs es der Welturheber iſt, und welches wir ſelbſt nicht anſchauen können, weil es kein ſinnliches Weſen, keine Erſcheinung ſeyn, nicht zur Sinnenwelt gehören kann, ſondern als der Grund des überſinnlichen Subſtrats aller Erſcheinungen, ſelbſt ein Ding an ſich ſeyn, oder zur Verſtandes- (nichtſinnlichen) Welt gehören, und im Gebrauch ſeiner Vernunft zur Erkenntniſs nicht, wie wir, von ſinnlichen Eindrücken abhängen, ſondern die Dinge erkennen muſs, wie ſie an ſich ſind, und nicht bloſs, wie ſie erſcheinen (C. 660.).

2. Der Menſch betrachtet ſich auch als Intelligenz, wenn er ſichs bewuſst iſt, daſs er, unabhängig von ſinnlichen Eindrücken, ſeine Vernunft zum Handeln gebrauchen kann. Er ſetzt ſich dadurch in eine andere Ordnung der Dinge, als die der Sinnenwelt iſt, und in ein Verhältniſs zu Gründen, die ſeinen Willen beſtimmen, das von ganz anderer Art iſt, als das, wenn er durch ſinnliche Eindrücke (Luſt oder Unluſt) beſtimmt wird. Er denkt ſich als Intelligenz, d. i. als Weſen, welches einen Willen hat, der ſich, unabhängig von aller Sinnenluſt, ſogar gegen dieſelbe beſtimmen kann, und daher eine Cauſalität hat, die in der ganzen Natur nicht vorkömmt, nehmlich einen freien Willen; da hingegen alle ſinnliche Urſache wieder von einer andern Urſache abhängt. Denn wenn er ſich als Phänomen (Erſcheinung) in der Sinnenwelt wahrnimmt (welches er wirklich auch iſt), ſo iſt ſeine Cauſalität, in ſo fern ſie von aufsen (durch Gegenſtände) beſtimmt wird, Naturgeſetzen unterworfen. Das iſt aber kein Widerſpruch. Denn ein Ding, wie der Menſch, kann in der Erſcheinung (in ſo fern es zur Sinnenwelt gehört) gewiſſen Geſetzen unterworfen ſeyn, von welchen

eben daſſelbe, als Ding oder Weſen an ſich ſelbſt (als Intelligenz), unabhängig iſt. Daſs der Menſch aber auf dieſe zwiefache Art ſich ſelbſt und die Geſetze des Gebrauchs ſeiner Kräfte, folglich aller ſeiner Handlungen ſich vorſtellen, oder beides aus zwei Standpuncten betrachten müſſe, beruht, was das erſte, daſs er Erſcheinung iſt, betrifft, auf dem Bewuſstſeyn, daſs er durch Sinne afficirt wird; was das zweite aber betrifft (daſs er Intelligenz iſt) auf dem Bewuſstſeyn, daſs er unabhängig von ſinnlichen Eindrücken handeln kann (G. 108. f. 117. M. II, 140. 151.).

3. Die Cauſalität ſolcher Handlungen, die nur mit Hintanſetzung aller Begierden und ſinnlichen Anreizungen geſchehen können, liegt in dem Menſchen als einer Intelligenz und in den Geſetzen der Wirkungen und Handlungen einer intelligibelen Welt (d. i. eines Ganzen vernünftiger Weſen, als Dinge an ſich ſelbſt), von der der Menſch aber nichts weiter weiſs, als daſs darin lediglich die Vernunft das Geſetz gebe. Und zwar giebt bloſs reine Vernunft das Geſetz in der Verſtandeswelt, d. i. die Vernunft, in ſo fern ſie von Sinnlichkeit unabhängig iſt, oder ſich nicht durch ſinnliche Eindrücke zu Handlungsregeln beſtimmen läſst. Da nun der Menſch lediglich als Intelligenz das eigentliche Selbſt, als Menſch hingegen nur Erſcheinung dieſes ſeines Selbſts iſt, ſo gehen ihn die Geſetze ſeiner Vernunft unmittelbar und kategoriſch (unbedingt) an. Wenn alſo Neigungen und Antriebe, mithin die ganze Natur der Sinnenwelt, ihn anreizen, ſo kann das den Geſetzen ſeines Wollens, als einer Intelligenz, keinen Abbruch thun. Die Neigungen und Antriebe verantwortet er nicht, und ſchreibt ſie nicht ſeinem eigentlichen Selbſt, d. i. ſeinem Willen zu. Aber die Nachſicht, die er gegen ſie tragen möchte, wenn er ihnen zum Nachtheil der Vernunftgeſetze des Willens Einfluſs auf ſeine Maximen

einräumete, die verantwortet er und ſchreibt ſie ſich zu (G. 118.).

4. Eine Intelligenz, ſagt Kant (P. 225.), iſt ein Weſen, das der Handlungen nach der Vorſtellung von Geſetzen fähig iſt. Wenn nehmlich ein Weſen im Vernunftgebrauch von ſinnlichen Eindrücken unabhängig ſeyn, und dieſer Vernunftgebrauch auf Handlungen gehen ſoll, ſo kann es nicht durch ſinnliche Gegenſtände zu ſeinen Handlungsregeln oder Maximen beſtimmt werden. Folglich bleibt nichts übrig, da die Materie des Begehrungsvermögens (der Gegenſtand) es nicht zu ſeinen Handlungen beſtimmt, als die Form, die ſeine Handlungsregel hat, d. h. daſs es darum eine Handlung thut, weil es ſich die Regel, durch die es ſich dieſe Handlung vorſchreibt, als allgemein und nothwendig für jedes vernünftige Weſen denken kann, und nur nach ſolchen Regeln, welche dieſe Form haben, oder um dieſer Form willen, d. h. nach Geſetzen, weil es Geſetze ſind, handeln will. Die Cauſalität (das Vermögen zu wirken oder zu handeln) eines ſolchen Weſens nach dieſer Vorſtellung der Geſetze iſt ein Wille. Folglich kann man auch ſagen, eine Intelligenz iſt ein Weſen, das einen Willen hat (P. 225.).

Intelligibel,

ſ. Senſibel.

Intereſſe,

approbatio, intérêt. Die Abhängigkeit eines zufällig beſtimmbaren Willens von Principien der Vernunft (G. 53 *).). Ein Weſen nehmlich, das einen abhängigen Wil-

len hat, d. i. einen ſolchen, der nicht von ſelbſt jederzeit der Vernunft, ſondern auch wohl bloſſen Naturtrieben, gemäſs iſt, wird nicht nothwendig von Gründen (Vorſchriften) der Vernunft zum Wollen beſtimmt, ſondern kann von einer ſolchen Vorſchrift dazu beſtimmt werden oder nicht, d. i. der Wille iſt nur zufällig beſtimmbar. Wenn nun ein Vernunftgrund oder eine Handlungsregel dennoch den Willen beſtimmt, ſo muſs nothwendig eine Urſache dazu da ſeyn, welche macht, daſs der Wille dadurch beſtimmt wird, weil dieſe Beſtimmung nicht nothwendig iſt. Dieſe Urſache macht alſo, daſs die Wirkung, die Willensbeſtimmung, nothwendig erfolgt, und dieſe Wirkung jener Urſache, dieſe Dependenz oder Abhängigkeit der Willensbeſtimmung, daſs ſie erfolgen muſs, heiſst das Intereſſe. Gottes Willen kann man ſich nicht anders als ſo denken, daſs er von ſelbſt jederzeit der Vernunft gemäſs iſt; alſo kann bei demſelben auch kein Intereſſe ſtatt finden (P. 141.). Der menſchliche Wille iſt aber nicht immer der Vernunft gemäſs, ſondern kann auch die Maxime haben, bloſs eine Neigung zu befriedigen. Bei ihm findet alſo ſtets ein Intereſſe ſtatt. Nur kann er ein Intereſſe woran nehmen, und auch aus Intereſſe handeln. Beides iſt zweierlei. Wir nehmen woran ein Intereſſe, wenn es nicht der Gegenſtand iſt, der uns intereſſirt (oder abhängig macht von der Regel, nach welcher der Gegenſtand erlangt oder wirklich gemacht wird), ſondern die Handlung. Dieſes Intereſſe iſt das praktiſche, und beſteht in der Abhängigkeit des Willens von Principien der Vernunft an ſich ſelbſt. Dann wirke ich ſelbſt ein Intereſſe oder mache mich ſelbſt abhängig vom Geſetze meiner eigenen Vernunft, welche Abhängigkeit aber die für ein ſinnlich-vernünftiges Weſen allein mögliche Freiheit des Willens iſt. Wir handeln aus Intereſſe, wenn es nicht die Handlung iſt, die mich intereſſirt,

ſondern der Gegenſtand, der dadurch gewirkt oder erlangt wird. Dieſes Intereſſe iſt das patholo-giſche, und beſteht in der Abhängigkeit des Willens von Principien der Vernunft, aber zum Behuf der Neigung. Dann giebt die Vernunft nur die praktiſche Regel an, aber ſie enthält, wie dem Bedürfniſs der Neigung abgeholfen werden kann, und dies iſt es, was da macht, daſs uns die Regel beſtimmt. Wir ſind von der Regel abhängig, weil wir von der Neigung abhängig ſind; und die Regel intereſſirt uns nicht unmittelbar ſelbſt, alſo auch nicht bloſs die Handlung, die ſie vorſchreibt, ſondern der Gegenſtand, auf welchen die Regel gerichtet iſt. Der Gegenſtand iſt mir angenehm, darum befolge ich die Regel; da hingegen das praktiſche Intereſſe darin beſteht, daſs ich mir die Handlung angenehm mache, weil ich die Regel zu befolgen für Pflicht erkenne, oder ſie für das Geſetz meines Willens anerkenne (G. 38*). Denn beim Wollen aus Pflicht muſs durchaus kein Intereſſe den Willen beſtimmen (G. 71.), ſ. Autonomie, 6. f.

2. Dieſes Intereſſe iſt eigentlich ein Gefühl. Es iſt das Gefühl, wodurch die Vernunft praktiſch, d. i. eine ſolche Urſache wird, die den Willen beſtimmt. Vernunftloſe Geſchöpfe fühlen nur ſinnliche Antriebe, vernünftige Geſchöpfe aber handeln immer nach Regeln oder Maximen, und machen ſichs entweder bloſs um dieſer Antriebe willen zur Regel, ſie zu befriedigen, dann handeln ſie aus einem (pathologiſchen oder leidenden) Intereſſe an einem Gegenſtande; oder ſie machen ſich zur Regel, dieſe Antriebe zu befriedigen oder nicht, je nachdem es mit dem Geſetze übereinſtimmt oder nicht, dann nehmen ſie ein (praktiſches oder ſelbſtgewirktes) Intereſſe an der Handlung, weil ſie um des Geſetzes willen geſchieht. Ein unmittelbares Intereſſe nimmt die Vernunft nur alsdann an der Handlung, wenn

die Allgemeingültigkeit der Maxime derſelben ein genugſamer Beſtimmungsgrund des Willens iſt. Ein ſolches Intereſſe iſt allein rein. Wenn die Maxime aber den Willen nur vermittelſt eines Gegenſtandes des Begehrens, oder unter Vorausſetzung eines beſondern Gefühls des Subjects beſtimmen kann, ſo nimmt die Vernunft nur ein mittelbares Intereſſe an der Handlung. Und, da die Vernunft für ſich allein weder Gegenſtände des Willens, noch ein beſonderes dem Willen zum Grunde liegendes Gefühl ohne Erfahrung ausfindig machen kann, ſo iſt ein ſolches Intereſſe, das den Willen vermittelſt des Gegenſtandes beſtimmt, nur empiriſch und kein reines Vernunftintereſſe. So iſt das logiſche Intereſſe der Vernunft, oder das Intereſſe an der Beförderung unſerer Einſichten, niemals ein unmittelbares Intereſſe an der Handlung, ſondern an dem Gebrauch, den ich davon zu machen die Abſicht habe, oder an der Wiſſenſchaft, deren Studium mir unmittelbar Vergnügen macht; ſtudire ich aber aus Pflicht, ſo iſt es nicht mehr das logiſche, ſondern das moraliſche Intereſſe, aus welchem ich handle (G. 122.).

3. Es iſt aber unmöglich, ausfindig und begreiflich zu machen, wie der Menſch ein Intereſſe am moraliſchen Geſetze nehmen könne. Und gleichwohl nimmt er wirklich ein Intereſſe an der Befolgung deſſelben, welches wir das moraliſche nennen. Die Grundlage dazu oder die Fähigkeit in uns, ein ſolches Intereſſe am moraliſchen Geſetze zu nehmen (oder Achtung fürs moraliſche Geſetz zu haben), nennen wir das moraliſche Gefühl (P. 142.). Einige Philoſophen haben daſſelbe fälſchlich für das Richtmaaſs ausgegeben, nach welchem wir beurtheilen können, was ſittlich gut oder böſe iſt. Allein das Intereſſe am Moraliſchen iſt vielmehr die ſubjective Wirkung, die das bloſse Geſetz auf den Wil-

len, ohne daſs ihn irgend ein anderes Intereſſe beſtimmt, ausübt, und dieſes ſubjectiv hervorgebrachte Intereſſe, welches rein praktiſch und frei iſt, ſowohl als die Urſache deſſelben, das Geſetz, verliert ſich in den unerforſchlichen Tiefen der Vernunft. Sie, die Vernunft allein, iſt der Grund des Moralgeſetzes als auch des Intereſſe, welches wir an demſelben nehmen, aber eben darum hierin, ſo wie überall, weil ſie keine Naturcauſalität iſt, die wieder eine andere Cauſalität vorausſetzt, auch für uns unbegreiflich (G. 121. f. P. 144.), ſ. Freiheit, 41. Das Wohlgefallen am Guten iſt alſo mit Intereſſe verbunden, ſ. Gutes, 10.

4. Der Begriff eines Intereſſe entſpringt eigentlich aus dem Begriff einer Triebfeder (*elater animi*), d. i. des ſubjectiven Beſtimmungsgrundes des Willens eines Weſens, deſſen Vernunft nicht ſchon vermöge ſeiner Natur dem objectiven Geſetze nothwendig gemäſs iſt (P. 127.). Die Triebfeder des Willens kann in der Vernunft, ſie kann aber auch in Naturtrieben liegen; allein das Intereſſe liegt ſtets in der Vernunft, und kann folglich bloſs einem Weſen, welches Vernunft hat, beigelegt werden. Das Intereſſe bedeutet daher eine Triebfeder, ſo fern ſie durch Vernunft vorgeſtellet wird. Denn iſt das Intereſſe auch pathologiſch, ſo wird es doch durch die Regel der Vernunft (die Maxime), für deren Befolgung uns der Gegenſtand vermittelſt der ſinnlichen Triebfeder reizt, vorgeſtellt; nur bei vernunftloſen Thieren treibt die Triebfeder unmittelbar ſelbſt an, bei vernünftigen, aber ſinnlich-bedingten Weſen hingegen wird die Triebfeder immer durch eine Maxime vorgeſtellt, nach welcher nicht gehandelt werden würde, wenn nicht die Triebfeder dazu in dem Gegenſtande ſelbſt und dem Bedürfniſſe deſſelben oder in der Vernunft lage. Eine ſolche Triebfeder nun heiſst das In-

tereſſe. Liegt die Triebfeder unmittelbar in der Vernunft, ſo iſt das Geſetz ſelbſt die Triebfeder, und ein Wille, der durch ſie beſtimmt wird, iſt ein moraliſch-guter Wille. Die Maxime (oder ſubjective Handlungsregel) beruhet dann auf dem bloſſen Intereſſe, das das Subject an der Befolgung des Geſetzes nimmt, welches Geſetz ſelbſt von ſeinem Gebietenden alle Beimiſchung irgend eines andern Intereſſe ausſchlieſst (G. 71.). Dieſe Triebfeder iſt nun das moraliſche Intereſſe, ein reines ſinnenfreies Intereſſe der bloſsen praktiſchen Vernunft. Liegt die Triebfeder in dem Gegenſtande und in dem Bedürfniſſe deſſelben, ſo iſt das Intereſſe pathologiſch oder ſinnlich, ein empiriſches Intereſſe der ſinnlich-bedingten praktiſchen Vernunft (P. 141.), ſ. Achtung.

5. Intereſſe iſt alſo das Wohlgefallen, was wir mit der Vorſtellung der Exiſtenz eines Gegenſtandes verbinden. Wir werden daher durch dieſes Wohlgefallen, als Triebfeder, die wir uns in einer Handlungsregel vorſtellen, beſtimmt, den Gegenſtand zu begehren oder wirklich zu machen, ſeine Exiſtenz zu bewirken. Iſt der Gegenſtand nun ſinnlich, ſo iſt das Intereſſe pathologiſch, iſt es das bloſse Geſetz, ſo nennen wir ein Intereſſe an der Befolgung deſſelben, oder wollen die Befolgung deſſelben durch uns zur Exiſtenz bringen, und dies iſt das praktiſche Intereſſe. Dafs ſich nicht das mindeſte Intereſſe in ein Geſchmacksurtheil mengen müſſe, findet man im Artikel: Geſchmacksurtheil, 1. b. Aber obgleich ein Urtheil über einen Gegenſtand des Wohlgefallens (über das Schöne) ſich auf kein Intereſſe gründet (ganz unintereſſirt iſt), ſo kann es doch ein Intereſſe hervorbringen (intereſſant ſeyn, oder ein Wohlgefallen am [illegible] eines ſolchen Urtheils, oder dafs es gefällt [illegible]). So ſind z. B. alle reinen moraliſ[illegible]tereſſant. Aber die

Geſchmacksurtheile begründen an ſich auch gar kein Intereſſe (ſie intereſſiren an ſich nicht), ſondern nur in der Geſellſchaft macht der Geſelligkeitstrieb, daſs man gefallen will, und da intereſſiren die Geſchmacksurtheile (U. 5. ff.), ſ. Geſchmacksurtheil, 16. u. Geſchmack, 13.

Das Wohlgefallen am Angenehmen iſt hingegen mit Intereſſe verbunden, ſ. Angenehm, 4.

6. Endlich ſagt Kant auch (K. III.): das Intereſſe ſei die Verbindung der Luſt mit dem Begehrungsvermögen, ſofern dieſe Verknüpfung durch den Verſtand nach einer allgemeinen Regel (allenfalls auch nur für das Subject) gültig zu ſeyn geurtheilt wird. Dieſe Erklärung ſtimmt vollkommen mit der in 4 gegebenen überein. Denn die Luſt mit dem Begehrungsvermögen verknüpfen, heiſst dem Begehrungsvermögen eine Triebfeder geben, und wenn der Verſtand, der das Vermögen der Regeln iſt, eine allgemeine Regel aufſtellt und hiernach dieſe Verknüpfung für gültig erklärt (entweder für das Subject oder für Jedermann), ſo wird die Triebfeder durch die Vernunft vorgeſtellt. Wenn wir die Luſt, welche mit dem Begehrungsvermögen verbunden iſt (die Triebfeder) praktiſche Luſt nennen, ſo iſt dieſe praktiſche Luſt, wenn wir ſie durch eine Regel, die der Verſtand denkt, mit der Begehrung verknüpfen, und ſie vor der Beſtimmung des Begehrungsvermögens nothwendig vorhergeht (eine Begierde (*cupido*) oder auch eine Neigung (*propenſio*), d. i. habituelle Begierde iſt) ein Intereſſe der Neigung (*approbatio a propenſione profecta*), d. i. ein pathologiſches Intereſſe. Wenn hingegen die Luſt nur auf eine vorhergehende Beſtimmung des Begehrungsvermögens folgen kann, ſo wird ſie eine intellectuelle Luſt (*voluptas intellectualis*), und das Intereſſe an

dem Gegenſtande ein Vernunftintereſſe (*approbatio intellectualis*) genannt werden müſſen. Denn wäre das Intereſſe ſinnlich und nicht bloſs auf reine Vernunftprincipien gegründet, ſo müſste Empfindung des Gegenſtandes der Maxime mit Luſt verbunden ſeyn, und ſo das Begehrungsvermögen zum Trachten nach demſelben beſtimmen können. Wo alſo ein bloſs reines Vernunftintereſſe angenommen werden muſs, da kann ihm kein Intereſſe der Neigung untergeſchoben werden. Wir können aber doch einräumen, daſs das Begehren aus reinem Vernunftintereſſe auch habituell (zur Gewohnheit) werden könne, und dann heiſst ein ſolches Begehren, dem Sprachgebrauch bei pathologiſchem Begehren nach, Neigung. Nur daſs eine ſolche Neigung nicht die Urſache, ſondern die Wirkung, des Vernunftintereſſe iſt. Dieſe Neigung kann die ſinnenfreie Neigung (*propenſio intellectualis*) genannt werden (K. IV.).

7. Man kann auch jedem Vermögen des Gemüths ein Intereſſe beilegen, d. i. es giebt für daſſelbe ein Princip (einen oberſten Grund), welches die Bedingung enthält, unter welcher allein die Ausübung des Vermögens befördert wird. Nun iſt die Vernunft das Vermögen der Principien (ſie ſtellt die oberſten Gründe vor), folglich muſs ſie auch das Intereſſe aller übrigen Gemüthskräfte beſtimmen oder die Bedingung der Anwendung einer ſolchen Gemüthskraft feſtſetzen. Das Vernunftintereſſe abet ſetzt für die Vernunft ſelbſt dieſe Bedingung feſt oder beſtimmt ſich ſelbſt. Das Intereſſe des ſpeculativen Gebrauchs der Vernunft beſteht in der Erkenntniſs des Gegenſtandes bis zu den höchſten Principien *a priori;* dies iſt das logiſche Intereſſe der Vernunft (ſ. 2.); oder darin daſs mein Verſtand das Urtheil fällt, es ſei mit der Befriedigung der Wiſsbegierde Luſt verbunden und folglich müſſe die Regel befolgt werden, di

Vernunft dazu anzuwenden, Erkenntniſs der Gegenſtände bis zu den höchſten Principien a priori zu erlangen; darin beſteht das Intereſſe, welches der Gebrauch meiner Vernunft zur Speculation für mich hat. Aus dieſem Intereſſe der Beförderung des ſpeculativen Vernunftvermögens überhaupt folgt nun auch das Intereſſe für die Beförderung deſſelben auf dieſe oder jene Weiſe, z. B. das Intereſſe des Umfanges oder der Allgemeinheit in Anſehung der Gattungen, und das Intereſſe des Inhalts oder der Beſtimmtheit in Abſicht auf die Mannigfaltigkeit der Arten, welche nichts anders als doppelte und ſich einander widerſtreitende Intereſſe der beiden beſondern Vermögen der ſpeculativen Vernunft, nehmlich des Witzes und des Scharfſinns (des Unterſcheidungsvermögens) iſt, ſ. Gleichartigkeit, 4. ff. Das Intereſſe des praktiſchen Gebrauchs der Vernunft beſteht in der Beſtimmung des Willens, in Anſehung des letzten und vollſtändigen Zwecks (des höchſten Guts als Endzwecks). Dies iſt das praktiſche oder moraliſche Intereſſe der Vernunft (ſ. 2.). Ich ſoll nehmlich das praktiſche oder moraliſche Geſetz in meine Maxime aufnehmen, oder zur Regel machen, nach der ich handeln will, folglich muſs ich auch mit der Befolgung dieſer Regel eine Luſt verknüpfen, die ich jeder Sinnenluſt entgegen ſetze, ſo daſs ich mir die Erreichung meines höchſten Endzwecks (Tugend und Glückſeligkeit) von dieſer Beſtimmung des Willens verſprechen kann. Hierin beſteht das mir übrigens unbegreifliche ſelbſtgewirkte praktiſche Intereſſe meiner Vernunft, oder das Intereſſe, welches der Gebrauch meiner Vernunft zum moraliſch Handeln für mich hat. Aus dieſem Intereſſe des praktiſchen Vernunftgebrauchs überhaupt, folgt auch das Intereſſe für jede einzelne Tugend, z. B. das Intereſſe der Dankbarkeit, der Theilnehmung an Andrer Wohl u. ſ. w. Uebrigens iſt es zur Möglichkeit des Vernunftgebrauchs über-

haupt erforderlich, daſs die Principien und Behauptungen derſelben ſich einander nicht widerſprechen müſſen. Das macht aber keinen Theil ihres Intereſſe aus, ſondern iſt die Bedingung überhaupt Vernunft zu haben, d. i. das, ohne welches Vernunft zu haben unmöglich iſt. Nur die Erweiterung der Vernunft in ihrem Gebrauch, nicht die bloſse Zuſammenſtimmung derſelben mit ſich ſelbſt, wird zum Intereſſe derſelben gezählt (P. 215. f. M. II, 332.).

8. Es fragt ſich nun, welches Intereſſe iſt das oberſte, welchem Intereſſe gebührt der Vorzug, ſo daſs ihm, (dem alles übrige nachgeſetzt werden muſs) das andere untergeordnet iſt; dem Intereſſe der ſpeculativen oder praktiſchen Vernunft, dem logiſchen oder praktiſchen Intereſſe der Vernunft. Man nennt dieſen Vorzug das Primat; alſo welchem Vernunftgebrauch gebühret das Primat? Wir wollen aber jetzt als bewieſen annehmen, aus der Vernunft entſpringen *a priori* gewiſſe Gründe (Vorſchriften), den Willen zu beſtimmen. Wir wollen ferner annehmen, daſs mit dieſen Gründen, den Willen zu beſtimmen (Moralgeſetzen), gewiſſe theoretiſche Behauptungen (daſs der Wille frei, ein Urheber der Welt, und eine Seelenunſterblichkeit iſt) unzertrennlich verbunden wären, welche die Vernunft in ihrem ſpeculativen Gebrauche nicht zu ergrübeln und noch weniger zu beweiſen vermag, (ob ſie zwar derſelben auch nicht widerſprechen müſſen, weil ſonſt keine Vernunft möglich ſeyn würde (ſ. 7. am Ende). Obige Frage iſt aber nicht ſo zu verſtehen: welches Intereſſe muſs dem andern weichen? denn das eine widerſtreitet dem andern nicht nothwendig; ſondern, muſs das praktiſche Intereſſe dem logiſchen untergeordnet werden, und die Vernunft jene theoretiſchen Behauptungen, die mit dem praktiſchen unzertrennlich verbunden ſind, darum aufgeben, weil ſie in ihrem

ſpeculativen Gebrauche dieſelben weder begreifen noch beweiſen kann, und dieſe dem Intereſſe der ſpeculativen Vernunft Abbruch thun, und dieſelbe, durch Wegreifsung aller Grenzen der Erkenntniſs, allem Unſinn und Wahnſinn der Einbildungskraft preisgeben möchten, oder muſs das logiſche Intereſſe dem praktiſchen untergeordnet werden, und die Vernunft jene Sätze, ohne allen andern Beweis und ſo wenig ſie auch davon begreift, annehmen und mit ihren übrigen Begriffen zu vereinigen ſuchen, weil ſie ſonſt dem praktiſchen Intereſſe entſagen müſste? (P. 216. M. II, 333.). Epikur war für das erſte, ſ. Epikureismus. 3.

9. Hätte die Vernunft, in dem Gebrauch derſelben den Willen zu beſtimmen, bloſs das Intereſſe der Neigung (*approbatio a propenſione profecta*), d. h. bloſs ein pathologiſches und kein praktiſches Intereſſe, welches der Fall wäre, wenn Glückſeligkeit das Princip der Moral wäre, und alles Handeln nur auf zeitliche oder ewige, äuſserliche oder innerliche Wohlfahrt abzweckte, folglich alle moraliſche Vorſchriften aus der Erfahrung hergenommen und eigentlich nicht praktiſche Geſetze, ſondern nur Klugheitsregeln wären: ſo hätte auch Epikur vollkommen recht, und die Vernunft hätte in ihrem ſpeculativen Gebrauch allerdings das Primat. Man müſste dann in der That nichts annehmen, was Vernunft nicht begreifen und nicht beweiſen könnte, und wir müſsten durchaus auf jene theoretiſchen Behauptungen (von der Freiheit des Willens, dem Daſeyn Gottes und der Unſterblichkeit), die alsdann nichts zum Grunde hätten, Verzicht thun. Denn ſonſt würden die Neigungen der Vernunft Theoſophie, Myſticismus, und jedes Ungeheuer aufdringen; weil nehmlich die Vernunft annehmen müſste, was ſie auch nicht begreifen und beweiſen könnte, wenn es nur den auf Neigun-

gen (den Bedingungen alles Wohlſeyns) gegründeten Vorſchriften ſich glückſelig zu machen gemäſs wäre. Dann müſste ſie endlich auch Muhammeds Paradies, die ſchmelzende Vereinigung mit der Gottheit der Schwärmer und Fanatiker u. dergl. annehmen, welches eben ſo gut wäre, als gar keine Vernunft zu haben. Hat aber die Vernunft, in dem Gebrauch derſelben den Willen zu beſtimmen, ein praktiſches Intereſſe, welches der Fall iſt, wenn der kategoriſche Imperativ (den man aus bloſsem Miſsverſtändniſſe ſo gern lächerlich machen möchte, und der doch ein Gegenſtand der gröſsten Achtung iſt, bei deſſen Miſshandlung man wohl ſagen kann, ſie wiſſen nicht, was ſie thun) das Princip der Moral iſt, und alles Handeln darauf abzwecken ſoll, das Geſetz um des Geſetzes willen zu befolgen, folglich die moraliſchen Vorſchriften aus der Vernunft allein entſpringen und praktiſche Geſetze ſind: ſo hat die praktiſche Vernunft das Primat. Dann muſs die Vernunft, in ihrem ſpeculativen Gebrauch, obwohl nicht zu demſelben, ſondern nur um ſie, als wären ſie begreiflich und bewieſen, mit allem, was ſie begreifen und beweiſen kann, zu vergleichen und zu verknüpfen, ſolche Sätze annehmen, die unabtrennlich (ſ. Glaubensſache) zum praktiſchen Intereſſe gehören. Dies iſt ihrem logiſchen Intereſſe (der Einſchränkung des ſpeculativen Frevels, mehr erforſchen und wiſſen zu wollen, als möglich iſt) gar nicht zuwider, weil ſie dieſe Sätze (es iſt eine Freiheit des Willens, ein Gott, eine Unſterblichkeit) gar nicht gebrauchen ſoll, ihre Erkenntniſs zu erweitern, ſondern bloſs, der Moralität Eingang und Nachdruck für das Leben in der Sinnenwelt zu verſchaffen, d. h. nicht in ſpeculativer ſondern in praktiſcher Abſicht (M. II, 334. P. 217. f.).

10. In der Verbindung alſo des Gebrauchs der reinen Vernunft in ſpeculativer Abſicht mit

dem Gebrauch derſelben in praktiſcher Abſicht führt der letztere das Primat; wenn nehmlich dieſe Verbindung nicht etwa zufällig und beliebig, ſondern nothwendig iſt. Das heiſst, wenn die Vernunft in praktiſcher Hinſicht die Annahme eines Satzes nicht entbehren kann, ohne einem Endzweck alles und alſo auch des moraliſchen Handelns gänzlich zu entſagen: ſo muſs die Vernunft dieſe Sätze unter ihre übrigen bewieſenen Vernunftſätze aufnehmen, eben ſo, als wären ſie wirklich *a priori* erwieſen. Denn ſonſt würde die Vernunft entweder im Widerſtreit mit ſich ſelbſt ſeyn, oder nicht das Handeln, ſondern das Wiſſen zu ihrem oberſten Endzweck machen. Sie würde im Widerſtreit mit ſich ſelbſt ſeyn, weil ſie nichts annehmen würde, was ſie nicht einſehen und beweiſen könnte, und doch, wenn ſie vernünftig, das iſt nach Zwecken handeln, und ihren Zwecken einen Endzweck ſetzen will, Sätze annehmen müſste, gleich als wären ſie von ihr eingeſehen und bewieſen. Die Vernunft kann aber unmöglich das Wiſſen (die Erkenntniſs) zum oberſten Endzweck des Gebrauchs ihrer ſelbſt machen, weil alles Intereſſe zuletzt praktiſch iſt. Denn ſelbſt das Intereſſe der Vernunft im Gebrauch ihrer ſelbſt zum Wiſſen (der ſpeculativen) iſt unbedingt, ſoll nur wozu dienen, und iſt alſo im praktiſchen Gebrauche allein vollſtändig; weil allein das Handeln nach Grundſätzen *a priori* unbedingt, nicht weiter wozu, ſondern um ſein ſelbſt willen, iſt (P. 218. f. M. II, 335.).

Man vergleiche mit dieſem Artikel die: Achtung und Geſchmack, 13. f.

Kant Grundleg. zur Met. der Sitt. II. Abſchn. S. 38*)— S. 71. — III. Abſchn. S. 121. f.
Deſſ. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptſt. S. 127. — S. 141. — S. 144. — II. B. II. Hauptſt. III. S. 215. ff.
Deſſ. Crit. der Urtheilskr. I. §. 2. S. 5. ff.

Deſſ. Met. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einleit. I. S. III. f.

Involutionstheorie,

ſ. Evolutionstheorie.

Irrendes Gewiſſen,

ſ. Gewiſſen, g.

K.

Kanon,

canon, canon. Kanon nennt Kant den Inbegriff der Grundſätze *a priori*, oder der aus dem menſchlichen Erkenntnifsvermögen ſelbſt entſpringenden Grundvorſchriften, welche beſtimmen, wie gewiſſe Erkenntnifsvermögen überhaupt zu gebrauchen ſind, wenn ihr Gebrauch richtig, d. i. ſo ſeyn ſoll, dafs Erkenntnifs der Wahrheit dadurch möglich werde, ſ. Diſciplin. Ein ſolcher Kanon für den Verſtand oder für die Vernunft überhaupt iſt z. B. die allgemeine Logik in ihrem analytiſchen Theile, aber nur der Form nach, denn ſie abſtrahirt von allem Inhalt. Der analytiſche Theil der Logik iſt nehmlich derjenige, welcher die Regeln des Verſtandesgebrauchs überhaupt vorträgt. So iſt die transſcendentale Analytik der Kanon des reinen Verſtandes überhaupt (nehmlich des reinen Verſtandes in engerer Bedeutung, als Vermögens der reinen Begriffe und der reinen Urtheilskraft) (C. 170.); denn dieſer iſt allein wahrer ſynthetiſcher Erkenntniſſe *a priori* fähig, für die analytiſche Erkenntnifs aber iſt die Logik der Kanon, weil die Analyſis nur die (logiſche) Form, nicht aber den Inhalt der Erkenntniſſe betrifft (C. 824.).

2. Soll alſo für ein Erkenntnifsvermögen ein Kanon möglich ſeyn, ſo mufs auch der richtige

Gebrauch eines ſolchen Erkenntnifsvermögens mög lich ſeyn; da nun die reine Vernunft an und für ſich keine ſynthetiſchen Erkenntniſſe von Gegen ſtänden liefern kann, ſo giebt es auch keinen Ka non für die Vernunft für denjenigen Gebrauch derſelben, der bloſs auf Erkenntnifs abzweckt (denn wenn man durch bloſse Vernunft Erkennt nifs von Gegenſtänden erkünſteln will, ſo ent ſpringt nichts als Schein) (C. 27.). Hieraus folgt dafs wenn es einen Kanon für die Vernunft giebt dieſer nur denjenigen Gebrauch derſelben betrifft welcher auf die Beſtimmung des Willens durch Geſetze *a priori* (das Sittengeſetz) abzweckt. Und einen ſolchen Kanon der reinen praktiſchen Vernunft hat Kant in der Critik der reinen Vernunft (C. 823—859) geliefert. Er handelt in denſelben:

A. von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unſrer Vernunft;

B. von dem Ideal des höchſten Guts, als einem Beſtimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft;

C. vom Meinen, Wiſſen und Glauben.

3. A. Das ganze Beſtreben der Vernunft iſt auf die Beantwortung folgender drei Fragen gerichtet, zu welcher doch unſer ganzer Schatz von Erfahrungserkenntnifs nicht das Mindeſte liefert:

a. haben wir einen freien Willen?

b. iſt unſere Seele unſterblich?

c. exiſtirt ein Gott?
(M. I, 948—950).

4. Es iſt aber der Vernunft an der Beantwortung dieſer Fragen nicht darum ſo viel gelegen,

weil sie uns etwa zu unserer Erkenntniss unentbehrlich wäre. Sie hängen bloss mit der Willensbestimmung zusammen; denn zur Erkenntniss können wir von der Beantwortung dieser Fragen nicht den geringsten Gebrauch machen, und dennoch trachtet die Vernunft so sehr nach dieser Beantwortung. Aus der Vernunft entspringen nehmlich Gesetze, welche nicht unter der Voraussetzung, dass ich einen gewissen in der Erfahrung gegebenen Zweck will, sondern schlechthin gebieten. Der Gebrauch der Vernunft zur Bestimmung des Willens durch diese Gesetze heisse der praktische Gebrauch der Vernunft (im Gegensatze gegen den speculativen, oder zum Erkennen durch blosse Vernunft), und dieser erlaubt folglich einen Kanon. Durch diese Gesetze schreibt uns die Vernunft einen Zweck vor, dem sie jeden andern Zweck nachzusetzen gebietet, und auf diese letzte Absicht unserer Vernunft gehen auch obige drei Fragen (in 3.), nehmlich was zu thun sei, wenn

a. der Wille frei;

b. eine zukünftige Welt; und

c ein Gott sei.

Die erste Frage fragt, was zu thun sei, wenn der Wille sich durchs Gesetz der Vernunft gegen alle Antriebe der Sinnlichkeit bestimmen könne, und die Möglichkeit dieser Willensbestimmung zeigt die Erfahrung durch die Wirklichkeit. Also haben wir es in einem Kanon der praktischen Vernunft nur mit den beiden übrigen Fragen zu thun:

a. ist ein künftigss Leben?

b. ist ein Gott?

(M. I, 951—953. 956.).

5. B. Alles das, woran der Vernunft irgend gelegen iſt, kann man durch folgende drei Fragen ausdrücken:

α. was kann ich wiſſen?

β. was ſoll ich thun?

γ. was darf ich hoffen?

Von einem künftigen Leben und Gott kann man durch bloſse Vernunft nichts wiſſen; die zweite Frage beantwortet die Critik der praktiſchen Vernunft und eine darauf gegründete Sittenlehre; die Antwort auf die dritte Frage iſt: es muſs ein künftiges Leben und ein Gott ſeyn, weil etwas geſchehen ſoll und geſchieht (das Sittlichgute), welches ohne ein künftiges Leben und einen Gott nicht geſchehen kann und alſo auch nicht geſchehen ſoll (C. 833. f. M. I, 958—961.).

6. Die Beantwortung der zweiten Frage beruhet, nehmlich auf dem Geſetze unſrer Vernunft, das uns oft gegen unſre Neigungen gebietet, folglich Handlungen von uns fordert, welche geſchehen ſollen, und alſo auch müſſen geſchehen können. Handle ich nun ſo, ſo erreiche ich den mir durch die Vernunft aufgegebenen Zweck, und bin es würdig, auch den mir von meiner ſinnlichen Natur aufgegebenen Zweck zu erreichen, d. i. glücklich zu ſeyn (C. 836. f. M. I, 964. 966.).

7. So nothwendig es nun iſt, nach dem Geſetze unſrer Vernunft zu handeln, ſo nothwendig iſt es auch, anzunehmen, daſs Jedermann die Glückſeligkeit in einem ſeiner Würdigkeit proportionirten Maaſse zu hoffen Urſache habe. Die der Sittlichkeit proportionirte Glückſeligkeit kann aber nur unter Vorausſetzung einer höchſten Ver-

nunft (eines Gottes) gehofft werden, weil aus bloſser Natur eine ſolche nothwendige Verknüpfung nicht erkannt werden kann. Da uns nun die Sinnenwelt eine ſolche Verknüpfung nicht darbietet, ſo müſſen wir ſie von einer künftigen Welt hoffen. Folglich ſind Gott und ein künftiges Leben zwei von der Sittlichkeit nicht zu trennende Vorausſetzungen. Nur unter einem weiſen Urheber und Regierer in einer intelligibeln Welt macht die Glückſeligkeit mit der Sittlichkeit ein Syſtem aus. Dieſe müſſen wir folglich annehmen, und daher ſieht auch Jedermann die moraliſchen Geſetze als Gebote an. Ohne Gott und eine zukünftige Welt ſind die Geſetze der Sittlichkeit nicht Triebfedern der Ausübung, weil ſie nicht den ganzen Zweck vernünftiger Weſen (ſittlich und glücklich zu werden) erfüllen. Ohne uns Zwecke vorzuſetzen, können wir keinen Gebrauch von unſerm Verſtande machen. Die höchſten Zwecke aber ſind die der Moralität. Dieſen ſollen wir alle Naturzwecke unterordnen, folglich alle Geſetze der Vernunft als Gebote des Urhebers der Natur, d. i. Gottes betrachten (M. I, 967—970. 973. 978. 980).

8. C. Dieſe nothwendige Vorausſetzung des zukünftigen Lebens und Daſeyns Gottes bei dem ſittlichguten Handeln heiſst der Vernunftglaube an Gott und Unſterblichkeit, wobei nur das einzige Bedenkliche iſt, daſs ſich dieſer Vernunftglaube nur bei moraliſchen Geſinnungen finden kann. Nehmen wir folglich einen Menſchen an, der in Anſehung ſittlicher Geſetze gänzlich gleichgültig wäre, ſo würden für dieſen die Fragen, welche die Vernunft aufwirft, bloſs ein Gegenſtand der Speculation. Auch ihm wird an der Beantwortung dieſer Fragen noch gelegen ſeyn, denn es iſt kein Menſch bei denſelben frei von allem Intereſſe; das menſchliche Gemüth nimmt

ein natürliches Intereſſe an der Moralität, ob es gleich nicht ungetheilt und praktiſch überwiegend iſt. Ob alſo gleich ein Menſch, wegen des Mangels guter Geſinnungen, ein ſehr geringes moraliſches Intereſſe haben, das heiſst, ihm nicht viel daran liegen möchte, ſittlich gut, und ſo der Glückſeligkeit würdig zu werden: ſo wird ihm doch immer noch ſo viel von dieſem Intereſſe für das Sittlichgute übrig bleiben, daſs es die Wirkung haben wird, ihm ein göttliches Daſeyn und eine Zukunft furchtbar zu machen, und das Moralgeſetz als Gebot, d. i. verknüpft mit Drohungen für den Uebertreter zu fürchten. Denn dazu wird nichts mehr erfordert, als daſs er wenigſtens keine Gewiſsheit vorſchützen könne, daſs kein ſolches Weſen und kein künftiges Leben anzutreffen ſei, wozu, weil es durch bloſse Vernunft, mithin apodiktiſch bewieſen werden müſste, er die Unmöglichkeit von beiden darzuthun haben würde, welches gewiſs kein vernünftiger Menſch übernehmen kann. Ein ſolcher (negativer) Glaube (des ſittlich böſen Menſchen) würde zwar nicht Moralität und gute Geſinnungen bewirken, könnte aber doch den Ausbruch der böſen mächtig zurückhalten. Machet daher nur die Menſchen zu ſittlich guten Menſchen, ſo werden ſie auch an Gott und Unſterblichkeit glauben (C. 857. f. M. I, 998.).

9. Frage. Iſt das nun der ganze Aufſchluſs, den uns die Philoſophie über dieſe beiden wichtigen Fragen giebt? Kann uns denn, wird man fragen, die reine Vernunft weiter keine Ausſichten über die Grenzen der Erfahrung hinaus eröffnen? Nur zwei Glaubensartikel giebt ſie uns? So viel hätte auch wohl der gemeine Verſtand, ohne darüber die Philoſophen zu Rathe zu ziehen, und ohne ſo viele Zurüſtungen und Unterſuchungen, die der Philoſoph anſtellt, ausrichten können (C. 858. M. I, 999.).

10. Antwort. Ja, die höchſte Philoſophie kann nichts weiter, als, was man ohne ſie anfangs nicht vorherſehen konnte, entdecken, daſs ſie es in Anſehung der weſentlichen Zwecke der menſchlichen Natur nicht weiter bringen könne, als die Leitung, welche die Natur auch dem gemeinen Verſtande hat angedeihen laſſen (M. I, 1000. - C. 859.).

Man wird übrigens noch vieles hieher gehörige unter den Artikeln: Behaupten, Concret, Einheimiſch, 5. Freiheit, 26. ff. 31. Fürwahrhalten, Gewiſſen, 7. Ideal, 3. Ideal des höchſten Guts, antreffen.

Kant. Critik der reinen Vern. Einleit. VII. S. 27. — Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. S. 170. — Methodenlehre II. Hauptſt. S. 823—859.

Karrikatur,

caricature. Man nennt ſo, das Charakteriſtiſche eines Individuums, wenn dieſes Charakteriſtiſche übertrieben iſt, d. i. wenn es der Normalidee der Zweckmäſsigkeit der Gattung ſelbſt Abbruch thut (U. 59*)).

2. So iſt eine Zeichnung, darin das Specifiſche (nicht zu der Gattung Gehörige) in der Bildung, die einzelne Perſonen charakteriſirt, übertrieben iſt, Karrikatur. Nach Sulzer (Allgem. Theorie der ſchönen Künſte, Art. Carricatur) iſt dies die urſprüngliche Bedeutung des Worts, die hernach auf jede übertriebene Vorſtellung iſt ausgedehnt worden. So ſagt man von einem übertriebenen Charakter in einem Gedicht, es ſei nun Luſtſpiel, Trauerſpiel, Roman, oder Heldengedicht, es ſei eine Karrikatur. Die Vorſtellung wird dadurch poſſirlich, oder es wird dadurch etwas poſſirlich vorgeſtellt; aber die

Karrikatur ist darum nicht blofs eine Vorstellung des Possirlichen, welches ein Gegenstand an sich hat, sondern die Darstellung der possirlichen Vorstellung, welche der Künstler sich, von einer vielleicht noch so ernsthaften Seite des Gegenstandes, macht.

3. Das Uebertriebene des Charakteristischen des Individuums ist also das Hauptmerkmal der Karrikatur, und es kömmt daher auf den richtigen Begriff dieses Uebertriebenen an. Wir können uns durch unsere Einbildungskraft eine einzelne Anschauung machen, welche das Richtmaafs ist, wornach wir beurtheilen können, ob eine Darstellung auch nicht so über die Grenzen des Dargestellten hinausgehet, dafs dasselbe in der Natur an keinem Individuum der Gattung zu finden seyn würde; eine solche Anschauung nennt Kant die Normalidee. Diese Normalidee kann also ihrem Begriffe nach nichts Specifisch-Charakteristisches enthalten. Gesetzt aber, die Darstellung des Specifisch-Charakteristischen an einem Individuum wäre so, dafs der Normalidee dadurch Abbruch gethan würde, dafs der Gegenstand, so wie er dargestellt ist, nicht einmal mehr recht zu dem Zwecke taugte, wozu er dienen sollte: so wäre die Darstellung Karrikatur. So ist die Darstellung eines gewissen Staatsministers als ein brennendes Binsenlicht, Karrikatur, denn diese Darstellung des Specifisch-Charakteristischen des Ministers, dafs er in der Nacht der Staatsverwirrung nur wenig Licht geben soll, thut dem Gattungsbegriff des Menschen, der kein Binsenlicht seyn kann, Abbruch. Unter den Neuern hat besonders Hogarth sich durch solche Karrikaturen hervorgethan.

4. Kant giebt (A. 279.) noch folgende Erklärung von der Karrikatur; sie ist vorsetzlich übertrieb[illegible]eichnung (Verzerrung)

des Geſichts im Affect, zum Auslachen erſonnen. Er ſpricht aber hier eigentlich nur von der Karrikatur des Geſichts, indem die Rede davon iſt, daſs ein durch Hautfarbe oder Pockenparben verunſtaltetes und unſieblich gewordenes Geſicht, wenn Gutmüthigkeit und das Wackere aus demſelben hervorleuchte, keine Zeichnung in Karrikatur ſei. Kant ſetzt aber noch zwei Merkmale hinzu, von denen das eine den Geiſt, das andere den Zweck der Karrikatur ausdrückt. Der Geiſt der Karrikatur iſt, wie der aller Darſtellungen von Menſchen, wenn ſie nicht bloſs leere Bilder ſeyn ſollen, daſs ſie den innern Menſchen, d. i. die ſich in Handlung offenbarende eigenthümliche Sinnesart des Menſchen darſtellen. Dieſe offenbart ſich aber äuſserlich nur im Affect oder in dem heftigen Gefühl, welches ſich durch merkliche Veränderungen im menſchlichen Cörper, vornehmlich im Geſicht, äuſsert. Der Zweck der Karrikatur iſt aber, den Gegenſtand lächerlich zu machen und ihn daher poſſirlich darzuſtellen.

Kant. Crit. der Urtheilskr. §. 17. 59.*).

Kategorie,

Prädicament, Stammbegriff des reinen Verſtandes, κατηγορία, *praedicamentum*, *catégorie*, *prédicament*. Die Einheit, welche der bloſsen Syntheſis verſchiedener Vorſtellungen in einer Anſchauung durch die Function des Verſtandes gegeben wird (C. 104. f.). Kant behauptet, es gebe gewiſſe Vorſtellungen, welche, beim Anſchauen durch die Sinne und beim Denken, aus dem Verſtande entſpringen, und durch welche der Verſtand die verſchiedenen Vorſtellungen (das Mannichfaltige) in einer Anſchauung (unmittelbaren Vorſtellung eines Gegenſtandes durch den Sinn)

verknüpfte, und sie in dieser Verknüpfung (Synthesis) unserm Bewufstseyn nicht mehr als verschiedene Vorstellungen, sondern als eine einzige (Einheit) vorstellte. Er nennt diese verknüpfenden Vorstellungen Einheiten, weil sie alle Verknüpfung möglich machen, und sie folglich nicht auch noch als ein Verknüpftes verschiedener Vorstellungen gedacht werden können. Die Operation des Verstandes, wodurch er die verschiedenen Vorstellungen in der Anschauung mit einander verknüpft, um sie durch die Einheit, die er hinein legt, dem Bewufstseyn als eine einzige Vorstellung zu überliefern, ist selbst sehr zusammengesetzt, und wenn wir sie uns daher denken, so verknüpft der Verstand auch die verschiedenen Vorstellungen seiner Operationen beim Verknüpfen zu einer einzigen Vorstellung, der Vorstellung eines Acts des Verstandes, welche Einheit dieser Handlung Kant eine Function des Verstandes nennt. Nun giebt es verschiedene solcher Acte, also verschiedene solcher Einheiten der Operationen des Verstandes, oder wie sie Kant nennt, verschiedene Functionen desselben, und durch eine jede wird auch eine solche Einheit in das Verknüpfte der verschiedenen Vorstellungen in der Anschauung gelegt, die sodann, als ein Begriff von diesem Verknüpften des Mannigfaltigen in der Anschauung eine Kategorie genannt wird. Ein Beispiel hierzu findet man unter andern im Artikel Daseyn, 3. ff., indem der Begriff Daseyn eben eine solche Kategorie ist.

2. Die Kategorien sind also, wie Brastberger (Untersuchungen über Kants Crit. I. der rein. Vern. S. 109.) ganz richtig sagt, uranfängliche Elemente aller objectiven Erkenntnifs, aber nicht die einzigen, weil die Formen der Anschauung (Raum und Zeit) auch dazu gehören. Es sind Begriffe, die sich aber doch nicht weiter, wie andere Begriffe in Theilvorstellungen zerlegen lassen,

und ganz einfach sind; daher sie ungefähr eben so zu den Begriffen gerechnet werden können, wie die Eins zu den Zahlen. Sie liegen nicht ursprünglich im Verstande, als wären sie angebohren, wie Leibnitz sich von einigen Begriffen vorstellte, sondern sie entspringen jedesmal bei den Operationen des Verstandes, als die Functionen desselben, aus ihm, und sind die Einheiten der Verstandeshandlung, verschiedene Vorstellungen unter eine gemeinschaftliche zu ordnen, selbst. Sie sind also die Bedingungen, unter welchen und durch welche es allein möglich ist, das Mannigfaltige gegebener Anschauungen zur Vorstellung eines Gegenstandes zu verknüpfen, und überhaupt irgend einen Gegenstand zu denken. Kant nennt diese Kategorien auch wohl reine Verstandesbegriffe, weil der reine Verstand ihr Geburtsort ist, oder sie gänzlich *a priori* aus demselben entspringen, und gebraucht auch wohl diese Ausdrücke als gleichbedeutend (C. 102.). Allein eigentlich müssen diese beiden Ausdrücke von einander unterschieden werden. Alle Kategorien sind nehmlich reine Verstandesbegriffe, aber nicht alle reine Verstandesbegriffe sind Kategorien. Es giebt nehmlich auch reine Verstandesbegriffe, welche blos von Kategorien können abgeleitet werden, und aus blosser Verknüpfung derselben, ohne einen neuen Uract dieser Verknüpfung entspringen. So ist der Begriff der Kraft nichts anders als der Begriff der Causalität einer Substanz, eine Verknüpfung zweier Begriffe, welche durch die Kategorie der Substanzialität möglich wird, indem die Causalität als das Accidenz der Substanz gedacht wird. Das sind also abgeleitete reine Verstandesbegriffe, welche von den reinen Verstandesbegriffen, die Stammbegriffe sind, unterschieden werden müssen, und nur diese Stammbegriffe heissen eigentlich Kategorien.

Metaphyſiſche Deduction der Kategorien.

3. Die erſte Unterſuchung, welche hierüber anzuſtellen iſt, wäre nun: wie ergeben ſich alle dieſe Kategorien ganz vollſtändig, wie laſſen ſie ſich auf eine Art entdecken, bei der man gewiſs ſeyn kann, daſs man ſie alle habe, daſs keine fehle, und auch keine ſich unter ihre Geſellſchaft miſche, die nicht darunter gehört? Hierzu hat nun Kant einen Leitfaden an den verſchiedenen Arten der Urtheile gefunden. Wenn nehmlich der Verſtand die verſchiedenen Arten der Urtheile (ſ. Function 4. ff.) hervorbringen will, ſo ergeben ſich die Einheiten oder Functionen dieſer Handlungen des Verſtandes. Der Verſtand ſtellt ſich jede dieſer ſeiner, übrigens ſehr zuſammengeſetzten Operationen als einen Act durch eine beſondere Vorſtellung vor, durch welche ſie ſich von den übrigen unterſcheidet. Durch die eine Claſſe dieſer einfachen Vorſtellungen denkt der Verſtand, von welchem Umfange die Beſtimmung des Subjects durch das Prädicat ſei, entweder daſs das Subject als ein einziger Gegenſtand, und nicht als ein Begriff, unter dem mehrere Begriffe von Gegenſtänden, als unter ihm enthalten, gedacht werden können; oder daſs er als ein ſolcher Begriff und zwar wieder für alle Begriffe von Gegenſtänden, deren Merkmal er iſt, oder nur für einige durch das Prädicat zu beſtimmen iſt (ſ. Function, 5. ff.). Durch eine andere Claſſe dieſer Vorſtellungen denkt der Verſtand die Beſtimmung der Beſchaffenheit des Subjects ſelbſt durch das Prädicat, und zwar entweder dadurch, daſs es zu der Sphäre des Begriffs im Prädicat gezählt wird (die Bejahung des Prädicats vom Subject), oder dadurch, daſs es von der Sphäre des Begriffs im Prädicat ausgeſchloſſen wird (die Verneinung des Prädicats vom Subject), oder dadurch, da[illegible] durch den Begriff im

Prädicat auf irgend eine Art beſchränkten Sphäre alles Möglichen gezählt wird (die Beſchränkung der Sphäre alles Möglichen für das Subject als eines ſolchen) (ſ. Function, 8. ff.), und ſo bei den übrigen Claſſen (ſ. Function, 11. ff.). Dieſe Begriffe oder Vorſtellungen, von denen bei allen Urtheilen aus jeder Claſſe wenigſtens eine vorkommen muſs, und da denken nichts anders als urtheilen iſt, auch bei allem Denken, und die, als die Einheiten alles Verknüpfens durch urtheilen und denken, das Urtheilen und Denken erſt möglich machen, ſind nichts anders als die Kategorien. Dieſe Herleitung der Kategorien aus den verſchiedenen Arten der Urtheile nennt Kant die metaphyſiſche Deduction derſelben. Sie iſt um ſo auffallender, da man bis auf Kant dieſe Kategorien aus der Erfahrung herleitete, und doch von ihnen behauptete, ſie müſsten in aller Erfahrungserkenntniſs vorkommen, ja ſelbſt in ſolchen Erkenntniſſen, die nicht aus der Erfahrung entſpringen; oder von denen es doch keine Erfahrung giebt; weil man nehmlich keine Erfahrungserkenntniſs kennte, in welcher ſie nicht vorkämen, welches aber theils nichts dagegen beweiſet, daſs ſich nicht vielleicht doch noch einmal ein Erfahrungserkenntniſs werde entdecken laſſen, in welchem ſie nicht vorkommen, theils auch nichts dagegen, daſs vielleicht in der Erkenntniſs ſolcher Gegenſtände, von denen es keine Erfahrung geben kann, z. B. Gott, Geiſt u. ſ. w., vielleicht auch keine ſolche Begriffe enthalten ſeyn mögen.

4. Der Satz, den Kant alſo behauptet, iſt:

Die Stammbegriffe des reinen Verſtandes oder die Kategorien entſpringen *a priori* aus dem reinen Verſtande, denn ſie treffen mit den allgemeinen logiſchen Functionen des Denkens zuſammen;

oder sind eigentlich selbst diese Einheiten, welche die verschiedenen Arten von Urtheilen möglich machen, und durch welche sich eben diese verschiedenen Arten von Urtheilen unterscheiden. So vielerlei Functionen der Urtheile es also giebt, so vielerlei Einheiten der Verknüpfung zu solchen Urtheilen muss es folglich geben. Diese Stammbegriffe des reinen Verstandes, wenn sie *a priori* seyn sollen, müssen Allgemeinheit und Nothwendigkeit in ihrem Begriff enthalten. Sie sind alsdann die Begriffe, die stets bei dem Geschäft des Denkens und Erkennens aus dem Verstande entspringen, und durch welche erst alle Erkenntniss möglich wird, indem sie die gehörige Nothwendigkeit und folglich Sicherheit und Gewissheit in unsere Erkenntniss bringen. Um den obigen Satz gehörig zu verstehen, muss man sich einen Hauptbegriff deutlich machen, der in der kritischen Philosophie eine grosse Rolle spielt. Dies ist der Begriff der Synthesis. Kant versteht unter diesem Wort diejenige Handlung des Verstandes, oder des Denkens, durch die der Verstand das Mannigfaltige (die verschiedenen Vorstellungen) in der Anschauung auf gewisse Weise durchgeht, auffasst und so mit einander verbindet, dass daraus eine Erkenntniss wird (M. I, 111. C. 102.).

5. Die Synthesis (welches Wort griechisch ist, und eigentlich Zusammensetzung heisst, und auch durch Verbindung, Verknüpfung ausgedrückt werden kann) ist dasjenige, was eigentlich die Elemente zu Erkenntnissen sammlet und zu einem gewissen Inhalt vereinigt, und geht aller Analysis vorher. Die Analysis ist nehmlich die Auflösung einer Erkenntniss in ihre Elemente, wodurch die Erkenntniss deutlich wird, indem ich durch sie mir bewusst werde, was alles in meiner Erkenntniss liegt. Bei der Entstehung unsrer Erkenntniss kann nun aber die Ana

lyſis nicht den Anfang machen. Denn ehe ich etwas analyſiren oder in ſeine Elemente auflöſen kann, muſs erſt etwas Zuſammengeſetztes da ſeyn, was ich auflöſen ſoll. Folglich iſt die Syntheſis eher als die Analyſis, oder die erſtere geht vor der letztern her. Unſere Erkenntniſs entſpringt alſo nicht, wie man es ſich vor Kant vorſtellte, mit der Analyſis, ſondern mit der Syntheſis, und der Verſtand muſs erſt zuſammenſetzen und verknüpfen, ehe er auflöſen und zerlegen kann. Syntheſis, in der allgemeinſten Bedeutung, iſt alſo die Handlung des Verſtandes, verſchiedene Vorſtellungen (das Mannigfaltige) zu einander hinzu zu thun, und dieſe Mannigfaltigkeit der Vorſtellungen in Einer Erkenntniſs zu begreifen. So iſt jedes Urtheil eine Syntheſis; ich thue nehmlich z. B. in dem Urtheil, alle Cörper ſind zuſammengeſetzt, zu der Claſſe der zuſammengeſetzten Dinge auch die Cörper hinzu, und faſſe alſo dadurch mehrere Vorſtellungen unter der Vorſtellung des Zuſammengeſetzten zuſammen. Dieſe Syntheſis iſt rein, wenn das Mannigfaltige der Anſchauung, das durch ſie zuſammengefaſst wird, *a priori* gegeben iſt. Es kann nehmlich nichts zuſammengefaſst werden oder keine Syntheſis entſtehen, wenn dem Verſtande nicht etwas zum Zuſammenfaſſen gegeben wird. Nun wird dem Verſtande ein Stoff zum Zuſammenfaſſen oder zur Syntheſis gegeben durch die Eindrücke auf unſre Sinne, allein dieſe Syntheſis enthält dann etwas aus der Erfahrung Entſprungenes, und iſt folglich nicht rein, ſondern empiriſch. Aber unſere Sinnlichkeit ſelbſt bietet (ſ. Expoſition, 4. ff.) ein Mannigfaltiges *a priori* zur Syntheſis dar. Raum und Zeit enthalten nehmlich ein Mannigfaltiges der reinen Anſchauung *a priori*, gehören aber gleichwohl zu den Bedingungen, unter welchen unſer Gemüth ſinnliche Eindrücke empfangen kann. Das Mannigfaltige des Raums und der Zeit iſt alſo derjenige Stoff, den unſer

Gemüth selbst dem Verstande zu einer Synthesis darbietet, und wenn der Verstand diesen Stoff, es sei nun zu reinen Anschauungen, wie z. B. in der Geometrie, oder zu Begriffen von diesen Anschauungen, z. B. zu dem von einem Triangel, verbindet, so heifst diese Synthesis rein. Mit der Synthesis eines Mannigfaltigen nun, sie mag empirisch oder *a priori* seyn, fängt die Erkenntnifs an. Sobald nehmlich durch die Sinnlichkeit der Stoff zur Erkenntnifs gegeben wird, mufs ihn der Verstand verknüpfen. In der Folge werden wir sehen, dafs dieses Geschäft mit einem sehr dunkeln Bewufstseyn geschieht, und dafs daher die Erkenntnifs anfänglich noch roh und verworren seyn kann, und also der Analysis bedarf. Allein die Synthesis ist doch das erste, worauf wir Acht zu geben haben, wenn wir über den ersten Ursprung unsrer Erkenntnifs urtheilen wollen (M. I, 112. C. 103.) s. Synthesis.

6. Die reine Synthesis allgemein vorgestellt giebt die Kategorie, und sie beruhet auf dieser synthetischen Einheit *a priori*, als auf ihrem Grunde. Da diese Sache ihrer Natur nach so dunkel ist, so wollen wir sie uns noch durch ein Beispiel erläutern. Gesetzt, wir wollen uns der reinen Vorstellung der Zeit bewufst werden, so giebt uns die reine Sinnlichkeit, d. i. die blofse Fähigkeit, sinnliche Eindrücke zu erhalten, ein Mannigfaltiges, in welchem wir weiter nichts unterscheiden können, als die Art, wie es mit einander verknüpft ist, z. B. dafs die Zeit ein Continuum oder eine stetige Gröfse ist, d. h. eine solche Gröfse, in der, ohne alle Lücken, das Ende des einen Theils immer auch der Anfang des folgenden ist, wie bei einer geraden immer fortlaufenden Linie im Raum. Wir werden uns in der Folge überzeugen, dafs diese Verknüpfung vermittelst unserer Einbildungskraft in je-

nes Mannigfaltige hineingebracht wird. Jetzt wollen wir uns nur deutlich machen, worauf die Verknüpfung (Syntheſis) überhaupt beruhet, oder wie uns die Vorſtellung derſelben möglich wird. Wäre die Zeit eine wirkliche Linie, ſo könnten wir ſie meſſen durch irgend einen Maafsſtab. Allein die Zeit hat die beſondere Beſchaffenheit, daſs wenn ein Theil derſelben entſteht, der andere verſchwindet, und ſo bleibt uns kein anderes Mittel übrig, ihre Theile mit einander zu verknüpfen, als das Zählen. Und hier, dünkt mich, wird es bei der Zeit am allerſichtbarſten, daſs es der Verſtand iſt, der Verknüpfung und Einheit hinein bringt, und dadurch die Vorſtellung der Zeit erſt möglich macht. Denn der Verſtand muſs durch das Zählen den verfloſſenen Zeittheil gleichſam feſt halten und mit hinüber nehmen zu dem folgenden Zeittheil, dieſe beiden Zeittheile wieder zu dem folgenden, und ſo Secunde zu Secunde, Minute zu Minute, Stunde zu Stunde ſetzen, um ſich das Ganze der Zeit vorzuſtellen, die immer nur in der Grenze zwiſchen der verfloſſenen und zukünftigen wirklich gegenwärtige Zeit iſt. Dieſe Verknüpfung des einen Zeittheilchens mit dem andern (eigentlich des Mannigfaltigen oder der verſchiedenen Vorſtellungen in der Zeit, die erſt durch die Verknüpfung des Verſtandes Zeit werden) würde uns aber doch zur Vorſtellung der Zeit noch nichts helfen, wenn nicht in derſelben eine ſynthetiſche Einheit *a priori* läge. Das heiſst, durch dieſes Zählen muſs ich die einzelnen Zeittheilchen zu einem ſolchen Ganzen verknüpfen, daſs ich ſie alle in dieſe Vorſtellung eines Ganzen, einer Einheit, z. B. einer Stunde ſo vereinige, daſs ich nun nicht mehr an die einzelnen Theile denke, woraus das Ganze beſteht, wenn ich mir dieſes Ganze vorſtelle. Die Vorſtellung eines ſolchen Ganzen heiſst ſynthetiſche Einheit, und iſt wohl zu unterſcheiden von der Vorſtellung der zu einem Gan-

zen verknüpften Theile, in der ich mir das Ganze in ſeinen Theilen denke, welches die analytiſche Einheit heiſst. Jene ſynthetiſche Einheit iſt aber zur Vorſtellung jedes Gegenſtandes, als eines Ganzen, durchaus nothwendig, und ſie iſt alſo eine aus dem Verſtande ſelbſt entſpringende Vorſtellung *a priori*, durch die er die Syntheſis möglich macht. Dieſe ſynthetiſche Einheit iſt nun jederzeit der Grund, nach welchem alle verſchiedene Vorſtellungen zu einander hinzugethan werden, und der folglich ihnen allen gemeinſchaftlich iſt. Sie iſt der reine Verſtandesbegriff, und ſo iſt dieſer der Grund, auf welchem die ganze Syntheſis beruhet (M. I, 114. C. 104.).

7. Die Kategorie iſt alſo eine ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen in der Anſchauung überhaupt, durch welche (Einheit) der Verſtand in ſeine Vorſtellungen einen transſcendentalen Inhalt bringt, und die daher *a priori* auf Objecte geht (C. 105.). Im Artikel Daſeyn, 4. findet man dieſe Erklärung verdeutlicht. Warum aber dieſe Einheit ſynthetiſch heiſst, habe ich bereits geſagt, weiter ausgeführt findet man es im Art. Einheit, 14. wie auch, was das heiſst, daſs ſie *a priori* auf Objecte geht.

8. Daſs Ariſtoteles ein Buch von dieſen Kategorien geſchrieben hat, findet man im Art. Ariſtoteles, 4. f. Weil aber Ariſtoteles die Quelle der Kategorien nicht kannte, ſo wuſste er weder die rechte Anzahl derſelben anzugeben, noch ſie gehörig von andern Begriffen zu unterſcheiden. In den bereits angeführten Stellen dieſes Wörterb. im Artikel: Einheit, 14. u. Erfahrungsurtheil ſiehet man ebenfalls, daſs dieſe Kategorien nichts als die logiſchen Functionen in den Urtheilen ſind. Es entſpringen daher auch gerade ſo

viele Kategorien, welche *a priori* auf Gegenſtände der Anſchauung überhaupt gehen, als es logiſche Functionen zu urtheilen giebt. Die Identität jeder einzelnen Kategorie mit einer Function zu urtheilen wird unter dem Namen derſelben nachgewieſen. So viel es alſo Arten der Urtheile giebt, ſo viel Kategorien oder Stammbegriffe des reinen Verſtandes giebt es, nicht mehr und nicht weniger. Und ſo iſt der Verſtand völlig erſchöpft, dieſe Kategorien müſſen durchaus die ganze Erkenntniſs der Dinge aus bloſsem Verſtande ausmachen. Es iſt alſo das Vermögen des Verſtandes durch die vollſtändige Auffindung dieſer Kategorien völlig ausgemeſſen, ſie geben alles an, was von jedem Erfahrungsgegenſtande und jedem Gegenſtande, der ohne Erfahrung erkannt oder gedacht wird, *a priori* durch den bloſsen Verſtand erkannt werden kann (C. 105. Pr. 120. M. I, 117.).

9. Die transſcendentale Tafel aller dieſer Kategorien findet man im Art. Erfahrungsurtheil, 11. B. Die Identität jeder einzelnen Kategorie mit einer Function zu urtheilen wird eigentlich unter dem Namen dieſer Kategorien nachgewieſen, ſ. z. B. Daſeyn. Um aber doch auch hier ein Beiſpiel davon zu geben, will ich zeigen, wie die drei Kategorien der Quantität von den Functionen der quantitativen Urtheile abzuleiten ſind. Im Art. Function, 5. ff. findet man die Arten der Urtheile ihrer Quantität nach. Es giebt aber in jeder Sprache Wörter, wodurch man anzeigt, welche Quantität das gegebene Urtheil hat, und dieſe Wörter haben den Namen Quantitätszeichen.

a. Für die einzelnen oder individuellen Urtheile (Function, 7.) ſind dieſe Quantitätszeichen die *nomina propria*, z. B. Cajus, oder die *pronomina demonſtrativa*, z. B. dieſer,

jener. Cajus ist gelehrt; dieser Mann ist mein Freund.

b. Für die besondern oder particularen Urtheile (Function, 6.) sind im Deutschen die Wörter: etliche, viele, mehrere, einige, manche, diese Quantitätszeichen, z. B. einige Menschen sind gelehrt.

c. Für die allgemeinen bejahenden Urtheile sind im Deutschen die Wörter: alle, jede, für die allgemeinen verneinenden Urtheile die Wörter: keiner, Niemand, solche Quantitätszeichen, z. B. alle Menschen sind sterblich; kein Mensch ist heilig.

Es giebt übrigens auch unbezeichnete Urtheile, worunter diejenigen zu verstehen sind, denen das Zeichen der Quantität fehlt, z. B. der Mensch ist ein Thier; wenn es regnet, so wird es nass. Solche Urtheile gelten für allgemeine; denn das Prädicat kommt dem Begriff im Subject in seinem ganzen Umfange zu, obgleich dieser Umfang hier nicht durch ein besonderes Zeichen angegeben ist. Der Mensch heisst so viel als alle Menschen.

Diejenige Beschaffenheit eines Urtheils nun, dass man eins von diesen dreierlei Quantitätszeichen mit der Vorstellung im Subject verbinden kann, oder noch besser, dass ich die Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat, die das Bindewörtchen ist ausdrückt, mit dem Quantitätszeichen verbinden kann, z. B.

Cajus, dieser eine ist, gelehrt;

Von den Menschen, sind viele, nicht gelehrt;

Die Menschen, sind alle, sterblich;

dieſe Beſchaffenheit der Urtheile heiſst die Quantität derſelben. Nun ſehen wir aber deutlich, daſs im einzelnen Urtheile der Begriff der Einheit, im beſondern Urtheile der Begriff der Vielheit, im allgemeinen Urtheile der Begriff der Allheit diejenige Verknüpfung möglich macht, die man die Quantität der Urtheile nennt. Alſo muſs die Anlage zu dieſer Verknüpfung und folglich zu den Begriffen: Einheit, Vielheit, Allheit, ohne welche jene Verknüpfung nicht möglich iſt, in dem Verſtande ſelbſt liegen, und ſie können nicht aus der Erfahrung entſpringen. Durch ſie wird es uns möglich, über die durch die Eindrücke auf die Sinne gegebenen Gegenſtände zu urtheilen, und ſie zu erkennen; aber ſie entſpringen nicht durch Abſtraction aus der Vorſtellung dieſer Erfahrungsgegenſtände. Sie ſind zum Weſen des quantitativen Denkens unentbehrlich, folglich für das Denken nöthwendig, alſo *a priori*. Auch bringen ſie Nothwendigkeit in das Urtheil, denn wenn ich ſage, die Menſchen ſind alle ſterblich, ſo behaupte ich, daſs jedes denkende Subject nothwendig ſo urtheilen müſſe. Uebrigens laſſen ſich in dieſen Begriffen auch keine Merkmale weiter unterſcheiden, ſie ſind einfach. Solche einfache, aus der Anlage des Verſtandes beim Geſchäft des Urtheilens hervorgehende Begriffe ſind nun die Kategorien oder Stammbegriffe des reinen Verſtandes, und wir haben folglich die drei der Quantität:

Einheit, Vielheit, Allheit

gefunden.

Da die Einheit das iſt, wodurch die Vielheit und Allheit gemeſſen wird: ſo kann man ſie auch das Maaſs nennen; da die Vielheit eigentlich das iſt, was da macht, daſs ich mehreres Gleichartiges unterſcheiden kann, welche Vorſtellung auch die Quantität oder Gröſse heiſst:

so kann man die Vielheit auch die Gröfse nennen, und von ihr hat diese Classe der Kategorien den Namen, weil sie der Hauptbegriff ist. Und da die Allheit eigentlich das ist, was da macht, dafs mir nichts an dem ganzen Umfange oder der Sphäre fehlt, welches die Vorstellung des Ganzen ist: so kann die Allheit auch das Ganze heifsen. Und so sehen wir, dafs die Begriffe:

Maafs, Gröfse, Ganzes,

dieselben Kategorien sind (M. I, 118. C. 106.).

10. Die Tafel der Kategorien enthält nun ein vollständiges Verzeichnifs aller der Begriffe, die ursprünglich aus dem Verstande selbst entspringen, und so, wie sie noch mit keinem Erfahrungsbegriffe vermischt sind. Der Verstand enthält also diese Begriffe *a priori* an sich, nicht als wenn sie ihm angebohren wären (s. Angebohren), sondern weil er eine solche Anlage hat, dafs er, so bald er zu seinem Geschäft des Denkens oder Urtheilens wirksam wird, dies Geschäft nur auf die Art treiben kann, dafs immer einer dieser ursprünglichen reinen Begriffe dabei erzeugt wird oder daraus hervorgeht. Will er z. B. das Waffer denken, so denkt er es als ein Ganzes; will er sich die Anschauung Cörper denken, so mufs er sie entweder als einen, oder als viele, oder als alle Cörper denken; will er weiter fortschreiten in seiner Erkenntnifs, so mufs er sich die Realitäten des Waffers oder des Cörpers denken, d. i. die Beschaffenheiten, die ihm zukommen, z. B. die Flüffigkeit des Waffers, die Undurchdringlichkeit des Cörpers. Betrachte ich nun den Verstand blofs in der Rücksicht, dafs er ein solches Vermögen ist, ursprünglich, obwohl bei Gelegenheit der sinnlichen Eindrücke, solche Begriffe aus sich selbst zu erzeugen, und dadurch die Verknüpfung (Synthesis) der verschiedenen Vorstellungen in den Anschauun-

gen zu bewirken, und ſondere alſo alle ſeine übrigen Vermögen davon ab, z. B. das Vermögen, das Empiriſche zu beurtheilen, ſo heiſst der Verſtand in dieſer Abſtraction ein reiner Verſtand, in eben dem Sinne, als man ſagt, die reine Sinnlichkeit. Es wird folglich damit nicht gemeint, es gebe ein ganz iſolirtes oder abgeſondertes Vermögen, welches der reine Verſtand heiſse. Sondern es iſt bloſs ein logiſcher Kunſtgriff, daſs wir uns von einem Gegenſtande das wegdenken, was wir zu unſerer vorhabenden Unterſuchung nicht gebrauchen können, und die übrigbleibenden Merkmale in einen beſondern Begriff zuſammenfaſſen, und dieſem einen beſondern Namen geben. So ſprechen wir vom Verſtande, der Einbildungskraft, dem Gedächtniſs, nicht als wenn dieſe Vermögen wirklich ſo von einander abgeſondert, wie etwa zwei Cörper, neben einander exiſtirten; ſondern um uns deutliche Vorſtellungen zu machen von dem, was bei allem Denken vorkömmt. Haben wir etwa gefunden, daſs neben dem Urtheil noch etwas vorkömmt, was wir ſchon einmal gedacht und uns nur erinnert haben, ſo ſondern wir dieſe beſondere Wirkung in Gedanken von dem übrigen ab, und ſchreiben ſie einem beſondern Vermögen, dem Gedächtniſs, zu, u. ſ. f. Darum wirken aber dennoch alle dieſe Vermögen in der Wirklichkeit zugleich, und wenn wir ſie uns einzeln vorſtellen, ſo iſt das eine logiſche Abſtraction, welche die Deutlichkeit in der Erkenntniſs befördert. Der reine Verſtand iſt nun ebenfalls eine ſolche logiſche Abſtraction, und wir verſtehen darunter den Verſtand bloſs in ſo fern reine Begriffe aus ihm entſpringen, nicht aber daſs es ein ſolches abgeſondertes Vermögen für ſich in der Wirklichkeit gebe. Man kann alſo nicht etwa fragen, wo giebt es denn aber einen Menſchen, der einen ſo reinen Verſtand hätte?

Ohne dieſe urſprünglichen reinen Verſtandesbegriffe würden ſich die verſchiedenen Vorſtellungen (das Mannigfaltige) der Anſchauungen nicht einmal als ein Gegenſtand denken, und es würde ſich folglich gar nichts davon verſtehen laſſen. Denn er muſs ſich nothwendig das Mannigfaltige der Anſchauung als eine Gröſse, oder als eine Realität, oder als eine Subſtanz u. ſ. w. denken, d. i. als einen Gegenſtand, der Gröſse, Realität hat, für ſich beſteht u. ſ. w.

Die Eintheilung der Kategorien in ihrer Tafel iſt aber auch ſyſtematiſch, d. h. ſie iſt aus einem gemeinſchaftlichen Princip entſprungen. Denn Kant ſchlieſst ſo, die Kategorien ſind die Grundbegriffe des menſchlichen Verſtandes, durch welche alles Urtheilen möglich wird; ſo viele von einander weſentlich verſchiedene Arten zu urtheilen es alſo giebt, ſo viel Kategorien muſs es auch geben. Nun iſt urtheilen nichts anders als denken, oder ſich die Anſchauungen vermittelſt des Verſtandes durch Merkmale vorſtellen, alſo giebt es auch eben ſo viel Arten, alles durch Grundbegriffe zu denken. Und ſo iſt die Anzahl dieſer Grundbegriffe, und welche es ſind, völlig beſtimmt.

Schon die Pythagoräiſche Schule ſoll einen Verſuch gemacht haben, die einfachen Begriffe unſeres Verſtandes aufzuſuchen (*Bruckeri Hiſt. Philoſ. T. I. p.* 806. *Schwabs Preisſchrift über die Frage: welche Fortſchritte u. ſ. w. S.* 47.). Wie wenig es dem Ariſtoteles geglückt iſt, findet man im Art. Ariſtoteles, 4. f. Schwab, ein erklärter Gegner der kritiſchen Philoſophie, ſagt ſelbſt (a. a. O. S. 138.): „Kant gebührt unſtreitig das Lob, dafs er die einfachen Verſtandesbegriffe nicht, wie ſeine berühmten Vorgänger, Ariſtoteles, Locke, Lambert und Cruſius, auf gerathewohl und rhapſodiſtiſch, ſondern nach

einer gewiſſen Regel, aufgeſucht, und ihre Anzahl beſtimmt hat. Der Gedanke, ſie aus den logiſchen Urtheilen abzuleiten, iſt glücklich, und würde allein ein Beweis vor Kants metaphyſiſchem Genie ſeyn, wenn er auch nicht ſo viele andere Proben davon gegeben hätte." Die Philoſophen vor Kant ſchloſſen, die einfachen Grundbegriffe, die ſie fanden, nur durch Induction, d. h. wenn ſie fanden, daſs ein Begriff in mehrern gleichen Fällen vorkam, ſo ſchloſſen ſie, der Begriff ſei ein ſolcher, der bei allen ſolchen Fällen vorkomme, und folglich ein Grundbegriff. Sie fanden alſo dieſe Begriffe nicht durch ein Princip *a priori*, ſondern aus der Erfahrung, welches ihnen darum möglich war, weil ſie in aller Erfahrungserkenntniſs vorkommen, indem, wie wir uns bald überzeugen werden, der Verſtand ſie in alle Erfahrung hinein legt. Auch konnten ſie auf dieſe Art niemals einſehen, warum gerade dieſe und nicht auch andere Begriffe in aller Erfahrungserkenntniſs vorkommen, weil ſie den Urſprung derſelben aus dem reinen Verſtande nicht kannten, und folglich nicht wuſsten, daſs der Verſtand nur an dieſe Begriffe gebunden iſt, durch die alles ſein Denken und Erkennen allein fortläuft (M. I, 119. C. 106. f.).

11. Schwab macht aber, mit mehrern, Kant den Vorwurf, er habe nicht bewieſen, daſs es nicht mehr und nicht weniger Claſſen von logiſchen Urtheilen gebe, als diejenigen, aus denen er ſeine Kategorien herleitet (ſ. Erfahrungsurtheil, 11. A.). Wie dieſe Schwierigkeit zu löſen ſei, findet man im Artikel Urtheil. Daſs dieſe Stammbegriffe übrigens auch ihre eben ſo reinen abgeleiteten Begriffe haben, welche Kant Prädicabilien des reinen Verſtandes nennt, findet man im Art. Abgeleitet.

12. Die Tafel dieſer Kategorien iſt im theoretiſchen Theile der Philoſophie unentbehrlich. Denn ſoll die Philoſophie, ſo weit ſie auf Begriffen *a priori* beruhet, als Wiſſenſchaft behandelt werden, ſo muſs der Plan zu derſelben ſo vollſtändig entworfen werden, daſs man ſich verſichern kann, es fehle nichts, auch muſs ſie nach beſtimmten Grundbegriffen mit mathematiſcher Schärfe und Genauigkeit abgetheilt werden. Dies iſt aber nur durch dieſe Tafel der Kategorien möglich, indem aus derſelben allein erhellet, wie viel Elementarbegriffe des Verſtandes es giebt, und welche ſie ſind. Nun kann in einer Wiſſenſchaft nichts weiter vorkommen, als die verſchiedenen Einheiten, zu welchen der gegebene Stoff durch den Verſtand nothwendig verknüpft werden muſs, und die daraus entſpringenden Begriffe und Sätze. Folglich müſſen ſich alle Momente der zu unterſuchenden ſpeculativen Wiſſenſchaft, ja ſogar die Ordnung derſelben, aus dieſer Tafel eben ſo ſyſtematiſch ergeben, als ſie die Grundbegriffe des menſchlichen Verſtandes in einem vollſtändigen Syſtem aufſtellt (C. 109. f. M. I, 123.).

13. Kant hat in den Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft eine Probe geliefert, wie dieſe Tafel der Kategorien zur Entwerfung des vollſtändigen Plans und der Eintheilung einer Wiſſenſchaft zu gebrauchen ſei, welche ich hier als Beiſpiel herſetzen und erläutern will. Er will in dem genannten Buche eigentlich die metaphyſiſche Cörperlehre liefern, oder lehren, was man von einem Cörper überhaupt *a priori* aus bloſsen Begriffen wiſſen kann. Dies iſt nun nichts weiter als die vollſtändige Zergliederung des Begriffs von einer Materie überhaupt, denn alles übrige einer reinen Naturlehre über einen Cörper überhaupt iſt nur durch Mathematik möglich, weil der Begriff dazu conſtruirt oder in der reinen Anſchauung *a priori* muſs dargeſtellt wer-

den, um zu zeigen, dafs der Gegenſtand möglich, kein leerer Gedanke, ſei. Die Wiſſenſchaft aber, vermittelſt der Conſtructionen *a priori* zu erkennen, iſt eben die Mathematik. Da nun der Verſtand von einem Gegenſtande nichts weiter denken und erkennen kann, als die Gröſse, Beſchaffenheit, das Verhältnifs deſſelben zu andern Gegenſtänden (die Relation) und das Verhältnifs deſſelben zu unſerm Verſtande (die Modalität): ſo müſſen ſich auch alle Beſtimmungen des allgemeinen Begriffs einer Materie überhaupt, mithin auch alles, was *a priori* von ihr gedacht, ja alles, was auch von ihr in der mathematiſchen Conſtruction dargeſtellt, oder in der Erfahrung, als beſtimmte Materie, gegeben werden mag, unter dieſe vier Claſſen von Begriffen bringen laſſen. Mehr iſt hier nicht zu thun, zu entdecken oder hinzuzuſetzen, ſondern allenfalls, wo in der Deutlichkeit oder Gründlichkeit gefehlt ſeyn ſollte, es beſſer zu machen (N. XV.).

14. Der Begriff der Materie mufs daher durch alle vier Claſſen der Verſtandesbegriffe durchgeführt werden, von denen jede demſelben eine neue Beſtimmung giebt. Die fünf äufsern Sinne können nur durch Bewegung Eindrücke bekommen, da nun die Materie der Gegenſtand dieſer äufsern Sinne iſt; ſo mufs Bewegung die Grundbeſtimmung der Materie ſeyn, und ſie überhaupt als etwas Bewegliches gedacht werden. Der Verſtand führt daher alle übrigen Beſtimmungen (Prädicate) der Materie auf jene Grundbeſtimmung zurück, und ſo iſt die ganze Naturwiſſenſchaft überhaupt nichts anders als Bewegungslehre. Die Bewegung mufs alſo betrachtet werden:

a. der Gröſse oder Quantität nach, als ein reines Quantum, d. i. als eine ſolche Gröſse, bei der man alles wegdenkt, was irgend durch die Erfahrung zur Beſtimmung derſelben hinzu-

kömmt. Zugleich wird dabei abſtrahirt von aller Beſchaffenheit und allem Verhältniſs des Beweglichen zu einem andern oder zu unſrer Vorſtellungsart. Folglich kömmt hier nur die Gröſse der Bewegung in Betrachtung, nicht aber die Gröſse des Beweglichen, welche zur Beſchaffenheit deſſelben gehört. Den Inbegriff der Begriffe und Sätze, welche hieraus entſpringen, nennt Kant die Phoronomie oder reine Gröſsenlehre der Bewegung. Dieſe Phoronomie hat nur einen einzigen allgemeinen Lehrſatz, der die Möglichkeit der Zuſammenſetzung der Bewegung aus einfacheren Bewegungen durch Conſtruction lehrt, und im Art. Bewegung, zuſammengeſetzte, vorkömmt und erläutert wird. Der Begriff der Gröſſe iſt nehmlich nichts anders, als der von der Zuſammenſetzung des Gleichartigen nach einem gewiſſen Maaſse (der Einheit). Folglich iſt die Phoronomie nichts anders als die Lehre von der Zuſammenſetzung der Bewegung, und zwar nach den drei Kategorien der Gröſse und den Momenten, die der Raum dazu an die Hand giebt:

α. Einheit, wenn die Bewegung nur eine Richtung in einer und derſelben Linie hat;

β. Vielheit, wenn die Bewegung mehrere Richtungen in einer und derſelben Linie hat;

γ. Allheit, wenn die Bewegung mehrere Richtungen nach mehreren Linien hat.

Mehrere Beſtimmungen der Bewegung als einer Gröſse kann es nicht geben. Die Bewegung wird hier nehmlich als ein aus mehrerern Bewegungen Zuſammengeſetztes betrachtet, und iſt in ſo fern eine Gröſse. Die Gröſse der Bewegung ſelbſt aber beſteht, weil das Bewegliche hier bloſs als ein Punct betrachtet wird, allein in der Geſchwindigkeit. Nach dieſer dreifachen Beſtimmung

(α, β u. γ) hat folglich der allgemeine phoronomische Lehrsatz drei Theile (s. Bewegung, S. 610.) (N. 30.).

15. Die Bewegung muss ferner betrachtet werden

b. der Beschaffenheit oder Qualität nach, als eine Beschaffenheit der Materie. Hiernach muss das Bewegliche eine Bestimmung mehr bekommen, es muss etwas da seyn, was beweglich ist, dem die Bewegung als Beschaffenheit anhängen kann, das bewegt werden und etwas anders in Bewegung setzen kann. Dies ist nur möglich, wenn etwas den Raum erfüllt und dem Eindringen in denselben Raum widersteht. Kant zeigt nun, dass man sich die Materie darum als ein Bewegliches denken müsse, dessen Bewegung eine ursprüngliche (den Grund der Bewegung in sich selbst habende) bewegende Kraft sei, und nennt daher den Inbegriff von Sätzen und Begriffen hierüber Dynamik oder Lehre von der Bewegung als ursprünglich bewegender Kraft. Die Beschaffenheit wird nehmlich durch Empfindung gegeben, und folglich muss die Beschaffenheit der Bewegung empfunden werden, dies ist nur durch Widerstand, folglich durch Erfüllung des Raums möglich. Daher ist die Lehre davon eine Lehre von der Bewegung als einer ursprünglich bewegenden Kraft. Nach den drei Kategorien der Qualität muss nun in derselben gehandelt werden:

α. der Realität nach: von der Erfüllung des Raums durch Zurückstossungskraft, oder dem Reellen (Soliden) im Raume;

β, der Negation nach: von der Durchdringung des Raums durch Anziehungskraft, oder der Aufhebung des Reellen (Soliden) im Raume;

γ. der Limitation nach: von der Beſchränkung beider Kräfte durcheinander, oder der Beſtimmung des Grades des Reellen oder der Raumerfüllung.
(N. 80.) ſ. Bewegung, VII.

16. Die Bewegung muſs ferner betrachtet werden

c. der Relation nach, in Beziehung oder im Verhältniſs zu einer andern Bewegung. Hiernach bekömmt das Bewegliche, auſser der Beſtimmung, daſs es, auch in Ruhe, durch urſprünglich bewegende Kraft den Raum erfüllt, noch die, daſs es, auch in Bewegung, eine bewegende Kraft hat, welche es möglich macht, etwas anderes Bewegliches in Bewegung zu ſetzen oder von ihm in Bewegung geſetzt zu werden. Den Inbegriff der Sätze und Begriffe hierüber nennt Kant die Mechanik, oder Lehre von der Bewegung als abgeleiteter bewegender Kraft. Nach den drei Kategorien der Relation muſs in derſelben gehandelt werden:

α. der Subſtantialität nach, vom Geſetz der Selbſtſtändigkeit oder Beharrlichkeit derſelben Quantität Materie, ſ. Aufgabe, 10, a.

β. der Cauſalität nach, vom Geſetz der Trägheit, ſ. Bewegung, VIII. 2. u. Aufgabe, 10, b.

γ. der Wechſelwirkung oder Gemeinſchaft nach, vom Geſetz der Gegenwirkung der Materien, ſ. Gegenwirkung u. Aufgabe, 10, c.

Der Begriff der Subſtanz correſpondirt nehmlich genau dem Begriff der Selbſtſtändigkeit

der Materie, der Begriff der Urſache dem der äuſsern Urſache der Bewegung der Materie, ohne welche Urſache ſie in ihrem Zuſtande beharret oder träge iſt, und der Begriff der Wechſelwirkung dem der Gegenwirkung zweier Materien. Wenn man die angeführten Stellen nachlieſet, ſo bedarf dieſes keiner weiteren Erörterung (N. 133. f.).

17. Endlich muſs die Bewegung auch

d. der Modalität nach betrachtet werden, d. i. bloſs in Beziehung auf die Vorſtellungsart. Für unſere Vorſtellungsart iſt ſie aber eine Erſcheinung, die nur vermittelſt der äuſsern Sinne für uns möglich iſt; darum nennt Kant die Lehre von der Bewegung der Materie in Beziehung auf unſre Vorſtellungsart die Phänomenologie oder die Lehre von der Bewegung der Materie als Erſcheinung. Wie die drei Kategorien der Modalität hier auf dieſe Lehre angewendet werden und ſie erſchöpfen, iſt im Art. Bewegung, IX, III. Lehrſatz a. b. c. zu finden (N. XX. f.).

18. Dieſe Tafel der Kategorien giebt aber auch zu manchen merkwürdigen Betrachtungen Veranlaſſung.

Es fällt zuerſt in die Augen, daſs ſie vier Claſſen von Verſtandesbegriffen enthält, nehmlich die 1. der Quantität; 2. der Qualität; 3. der Relation; 4. der Modalität. Sie läſst ſich aber in 2. Abtheilungen zerfällen. Die erſte Abtheilung dieſer Stammbegriffe des reinen Verſtandes gehet auf Gegenſtände der Anſchauung, es macht dabei keinen Unterſchied, ob es Gegenſtände der reinen oder in der Erfahrung gegebenen (empiriſchen) Anſchauung ſind. Die zweite Abtheilung dieſer Kategorien gehet auf das Daſeyn dieſer Gegenſtände der Anſchauung, und zwar

entweder im Verhältnifs dieſer Gegenſtände zu einander, oder im Verhältnifs derſelben zu dem Verſtande. Wenn wir nehmlich die Gegenſtände der Erfahrung oder auch der reinen Anſchauung anſchauen, ſo finden wir das an denſelben, was wir uns in den Begriffen ihrer Quantität und Qualität denken. Die Relation und Modalität aber finden wir nicht in den Gegenſtänden ſelbſt, ſondern in der Art, wie ſie exiſtiren (M. I, 124. C. 110).

19. Die erſte dieſer beiden Abtheilungen der Kategorien nennt Kant die mathematiſchen, ſie ſind die Kategorien der Quantität und Qualität; der Grund dieſer Benennung iſt aber, weil ſie auf Gegenſtände der Anſchauung gehen und ſich alſo conſtruiren oder, wie es der Mathematiker mit ſeinen Begriffen macht, in der Anſchauung darſtellen laſſen. Die zweite Abtheilung nennt er die dynamiſchen Kategorien, weil alles Daſeyn als die Wirkung einer Kraft (im Griechiſchen Dynamis) gedacht werden muſs. Die erſte Abtheilung hat keine Correlata, d. i. Begriffe, die ſich entweder wechſelſeitig auf einander beziehen, oder doch einander entgegen geſetzt ſind, die zweite Abtheilung hat dieſe Correlata oder Oppoſita. Dieſer Unterſchied muſs doch einen Grund in der Natur des Verſtandes haben, welches deſto mehr einleuchtet, da wieder in den mathematiſchen Kategorien ſich etwas findet, was in den dynamiſchen nicht angetroffen wird, nehmlich in denen von der Quantität ein Fortſchritt von der Einheit zu der Allheit, in denen von der Qualität ein Fortſchritt vom Etwas (der Realität) zu dem Nichts (der Negation); zu dieſem Behuf müſſen aber die Kategorien der Qualität ſo ſtehen: Realität, Limitation, Negation, ſ. Erfahrungsurtheil, II. B. (M. I, 125. C. 110. Pr. 122*).

20. Es iſt ferner bemerkenswerth, daſs alle

vier Classen eine gleiche Anzahl von Kategorien, nehmlich immer drei enthalten. Alle Eintheilung *a priori* aus Begriffen muss nehmlich sonst zweitheilig seyn (jedes Ding ist entweder A oder nicht A); allein das ist blos die logische oder analytische Eintheilung nach dem Satze des Widerspruchs. Es giebt aber auch eine metaphysische oder synthetische Eintheilung *a priori* aus Begriffen (nicht, wie in der Mathematik, aus der dem Begriffe correspondirenden Anschauung *a priori*), und diese muss jederzeit dreitheilig seyn, weil zu jeder synthetischen Einheit (welche einzutheilen ist) dreierlei erforderlich ist (worin sie folglich getheilt werden kann): 1. die Bedingung; 2. das Bedingte; 3. der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt (U. LVII.*) M. I, 176. C. 110.).

21. Daher rührt es nun auch, dass in allen vier Classen die dritte Kategorie aus der Verbindung der zweiten mit der ersten in einen Begriff entspringt. So ist die Allheit (Totalität, das Ganze) nichts anders als der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten, der Vielheit, mit seiner Bedingung, der Einheit, entspringt, oder Vielheit als Einheit betrachtet. Die Einschränkung (Limitation) ist nichts anders als Realität mit Negation verbunden; die Gemeinschaft (Wechselwirkung) ist die wechselseitige Wirkung der Causalität der Substanzen auf einander; die Nothwendigkeit ist die Wirklichkeit, deren Bedingung die blose Möglichkeit ist. Es scheint aber, als folge hieraus, dass der dritte Verstandesbegriff in jeder Classe der Kategorien keine wahre Kategorie, kein Stammbegriff, sondern blos ein abgeleiteter Begriff des reinen Verstandes (eine Prädicabilie) sei. Allein der Actus des Verstandes, der zur Verbindung beider Kategorien zu der dritten er-

fordert wird, ist noch verschieden von dem Actus, durch welchen der Verstand jene beiden Begriffe einzeln erzeugt, und liegt gar nicht etwa schon in der Erzeugung jener beiden. Man sieht dieses sogleich dadurch ein, wenn man den Begriff der Zahl nimmt, welcher nichts anders als die neue Einheit einer Menge von Einheiten, also eine Allheit ist. Wäre nun die Zahl blos durch das Denken der Menge oder Vielheit und Einheit möglich, so müsste es uns auch möglich seyn, das Unendliche als eine Zahl zu denken, denn in diesem Begriff ist auch Vielheit und Einheit, allein es ist uns nicht möglich, das Unendliche als den Verstandesbegriff der Allheit, oder als Zahl, einer Grenze von anzugebenden Einheiten zu denken. Das Unendliche lässt sich nicht unter den Verstandesbegriff der Allheit subsumiren, es ist ein Vernunftbegriff (eine Idee). Eben so wenig ist es aus den blossen Begriffen der Ursache und Substanz möglich einzusehen, wie eine Ursache auf die Substanz wirke, nehmlich nicht anders als so, dass die Substanz zurückwirkt, u. s. w. (M. I, 127. C. 111.).

22. Schwab wirft (a. a. O. S. 130.) Kant vor, dass seine Ableitung der Kategorien von den Urtheilen hie und da sehr gezwungen sei. Zum Beweise hievon führt er die Kategorie der Gemeinschaft an. Wie aber dennoch diese Kategorie ganz deutlich in dem disjunctiven Urtheile liegt und dasselbe möglich macht, habe ich im Art. Gemeinschaft ausführlich zu zeigen gesucht.

23. Ein Paar andere Bemerkungen, welche sich noch über die Tafel der Kategorien machen lassen, sind folgende. Im Logischen, oder dem Denken überhaupt, liegen die kategorischen Urtheile allen übrigen Urtheilen zum Grunde, denn die hypothetischen und disjunctiven Urtheile

ſind aus kategoriſchen zuſammengeſetzt, und die Quantität, Qualität und Modalität der Urtheile ſind beſondere Beſtimmungen jener genannten drei Arten von Urtheilen. Denn, wenn ich ſage, die Menſchen ſind ſterblich, ſo iſt das ein kategoriſches Urtheil, weil es eine Behauptung ohne alle Bedingung ausſagt. Solcher Behauptungen ſind in einem hypothetiſchen Urtheile zwei, z. B. wenn die Menſchen einen zerſtörbaren Cörper haben, ſo ſind ſie ſterblich; in einem disjunctiven Urtheile ſind zwei oder mehrere kategoriſche, z. B. die Menſchen ſind entweder ſterblich, oder unſterblich. Da es nun nothwendig eins dieſer drei Arten von Urtheilen ſeyn muſs, dem die Beſtimmungen der Quantität, Qualität und Modalität zukommen, ſo folgt, daſs das kategoriſche Urtheil allen andern zum Grunde liege. Eben ſo liegt nun auch in Anſehung der Gegenſtände die Kategorie der Subſtanz allen übrigen (und folglich auch allen übrigen Begriffen von wirklichen Dingen) zum Grunde; denn nur eine Subſtanz kann Urſache ſeyn und in Wechſelwirkung ſtehen, kann Gröſse und Beſchaffenheit haben, oder das, wovon dieſe Beſtimmungen ausgeſagt werden, wird in ſo fern doch immer als Subſtanz betrachtet. Die zweite Bemerkung iſt, daſs im Urtheile die Modalität kein beſonderes Prädicat iſt. In dem problematiſchen Urtheil, der Menſch kann ſterben, wird durch das Wörtchen kann bloſs ausgeſagt, daſs das Sterben des Menſchen allen Erfahrungsbedingungen nach denkbar iſt. Es kommt dadurch nicht auſser dem Sterben noch eine neue Beſchaffenheit hinzu, ſondern es wird nur ausgeſagt, daſs die beigelegte Beſchaffenheit nicht als etwas betrachtet werde, was in der Sinnenwelt bereits angeſchaut werde, ſondern was ſich bloſs als den Geſetzen der Erfahrung gemäſs denken laſſe. Eben ſo thun nun auch die Modalbegriffe keine Beſtimmung zu den Dingen hinzu. Ob ich das Leben im hohen Alter als möglich betrachte, oder als

wirklich, das verändert keine Beſtimmungen in der Sache ſelbſt, thut nichts zu dem Leben im hohen Alter hinzu und nimmt nichts davon weg, ſondern betrifft blos die Art meiner Erkenntnis deſſelben, ob ich es als einen bloſsen, obwohl auf die Bedingungen der Erfahrung gegründeten, Gedanken, oder als etwas in der Sinnenwelt Befindliches erkenne. Dergleichen Betrachtungen haben alle ihren groſsen Nutzen, und können noch vielleicht von erheblichen Folgen für die wiſſenſchaftliche Form aller Vernunfterkenntniſſe ſeyn. So ſehen wir hieraus, daſs die Gegenſtände nicht in ſolche, die wirklich vorhanden, und ſolche, die blos möglich ſind, claſſificirt werden können; ſondern daſs die Möglichkeit und Wirklichkeit nur verſchiedene Arten die Dinge zu betrachten ſind, indem Gegenſtände, die blos in unſern Begriffen vorhanden ſind, und noch nie exiſtirt haben, ſo lange zu den Hirngeſpinſten gezählt werden müſſen, bis ſie einmal in der Erfahrung angeſchauet werden (Pr. 123. *).

24. Schwab wirft aber (a. a. O. S. 130) auch die wichtige Frage auf, ob die Tafel der Kategorien auch vollſtändig ſei, giebt aber dazu ſehr wenig irre machende Beiſpiele. Wichtiger iſt das Beiſpiel, das Kant ſelbſt (C. 113.) aus der Transſcendentalphiloſophie der Alten giebt. Es iſt der Satz der Scholaſtiker: jedes Ding iſt eins, wahr, vollkommen. Hierin ſagt *Boyoin* (*Philoſoph. Scoti P. I. Logicae P. II. C. II. quaeſt. V.*) beſtehet die transſcendentale Wahrheit des Dinges, die nehmlich jedem Dinge als ſolchem zukömmt. Es iſt nun die Frage, ſagt dieſes Princip wirklich ein Paar Kategorien aus, die nicht in jener Tafel ſtehen, oder hat dieſe Behauptung ihren Grund in einer falſch verſtandenen Verſtandesregel? Der Gebrauch des angeführten Satzes als einer Erkenntniſsquelle fiel in Abſicht auf die daraus entſpringenden Folgerungen ſehr kümmerlich

aus, und gab, wie wir bei jedem der drei Begriffe, die er enthält, ſehen wollen, lauter tautologiſche, d. i. ſolche Sätze, die, nur mit andern Worten, daſſelbe ſagten. Man pflegt daher in neuern Zeiten dieſen Satz auch nur ehrenthalben in der Metaphyſik aufzuſtellen. Indeſſen verdient ein Gedanke, der ſich ſo lange Zeit erhalten hat, ſo leer er auch zu ſeyn ſcheint, immer eine Unterſuchung ſeines Urſprungs. Er muſs doch, da er allgemein angenommen wurde, in irgend einer Verſtandesregel ſeinen Grund haben. Dieſe Verſtandesregel wäre dann, wie es oft der Fall geweſen iſt, falſch verſtanden und ausgelegt worden.

Dieſe vermeintlichen transſcendentalen Prädicate der Dinge ſind nichts anders, als logiſche Erforderniſſe oder Kriterien (Kennzeichen) aller Erkenntniſs der Dinge überhaupt, und legen derſelben die drei Kategorien der Quantität, nehmlich Einheit, Vielheit und Allheit zum Grunde. Ich ſage, ſie ſind logiſche und nicht transſcendentale Erforderniſſe der Erkenntniſs, d. h. ſie ſind nicht material und gehören nicht zur Möglichkeit der Dinge oder Gegenſtände, über die wir denken, ſo daſs wir ſagen könnten, jedes Ding muſs ſie an ſich haben; ſie ſind nicht Eigenſchaften der Dinge, ſondern nur formal oder Begriffe, nach welchen wir im Denken überhaupt verfahren müſſen. Da nun die Logik lehrt, wie wir der Natur unſers Verſtandes gemäſs überhaupt denken müſſen, die Transſcendentalphiloſophie hingegen, was für Vorſtellungen bei dem Denken über die Gegenſtände ſo aus dem Verſtand entſpringen, daſs wir keinen Gegenſtand vor uns haben können, ohne dieſe Vorſtellungen in ihm zu finden: ſo ſieht man ein, was das heiſst, jene Begriffe ſind logiſche Erforderniſſe in Anſehung jeder Erkenntniſs, und nicht nothwendige und all-

gemeine Eigenſchaften der Dinge. Wir wollen dieſes nun an jedem dieſer drei Begriffe einzeln ſehen.

In jedem Erkenntniſſe iſt nehmlich:

a. Einheit des Begriffs, welches man die qualitative analytiſche Einheit nennen kann, um ſie von der quantitativen, oder der Kategorie der Einheit ſowohl, als von der qualitativen ſynthetiſchen zu unterſcheiden, ſ. Einheit, 10.

b. Wahrheit des Begriffs in Anſehung der Folgen. Jemehr wahre Folgen aus einem gegebenen Begriffe entſpringen, deſto mehr Kennzeichen hat man, daſs es der Begriff von einem wirklichen Gegenſtande und keinem Hirngeſpinſte ſei. Man kann dieſes die qualitative Vielheit der Merkmale nennen, die zu einem Begriffe als dem Grunde gehören, aus dem ſie entſpringen. Dieſe Vielheit iſt alſo nicht die Kategorie der quantitativen Vielheit, durch welche die Merkmale in dem Gegenſtande, als einer Gröſse, deren Theile ſie ſind, gedacht werden.

c. Vollkommenheit des Begriffs, die darin beſteht, daſs, ſo wie von einem Begriffe alle jene Folgen abgeleitet werden konnten, umgekehrt, ſie alle auf den einen Begriff zurückgeführt werden können, und nur mit ihm und keinem andern völlig zuſammenſtimmen. Man kann dieſes die qualitative Vollſtändigkeit, Totalität oder Allheit nennen.

Hieraus erhellet alſo, daſs dieſe Begriffe logiſche Kriterien oder Kennzeichen ſind, ohne welche man überhaupt nicht denken kann, und nach welchen man jeden Gegenſtand ohne Unterſchied behandeln muſs, die aber nicht etwas an

dem Gegenſtande ſelbſt nothwendig Befindliches vorſtellen. Es ſind freilich die drei Kategorien der Gröſse, aber nicht auf Gegenſtände ſelbſt angewandt, ſondern auf die Begriffe von denſelben. Man ſieht dieſes auch daraus, wenn durch die Kategorien der Einheit, Vielheit und Allheit Gegenſtände ſelbſt erkannt werden ſollen, ſo muſs die Einheit in der Erzeugung der Gröſse durchaus gleichartig angenommen werden; allein bei jenen Begriffen iſt die Rede von der Verknüpfung ungleichartiger Erkenntniſsſtücke in Einem Bewuſstſeyn, ſ. Einheit, 10. Wahrheit, Vollkommenheit. Jene Regel der Alten betrifft alſo eine Bedingung der Uebereinſtimmung aller Erkenntniſs mit ſich ſelbſt, aber nicht eine Erkenntniſs *a priori* der Gegenſtände (C. 115. ff. M. I, 131.).

Transſcendentale Deduction der Kategorien.

1. Vorbereitung.

25. Die vorhergehende Deduction zeigte, wie die Kategorien *a priori* entſpringen, und bewies dieſes dadurch, daſs ſie ihr völliges Zuſammentreffen mit den allgemeinen logiſchen Functionen in den Urtheilen darthut. Nun muſs gezeigt werden, wie es möglich ſei, durch dergleichen Begriffe *a priori* von ſinnlichen Gegenſtänden, die uns durch die Erfahrung gegeben werden, etwas zu erkennen. Es würde dazu nichts helfen, wenn wir, wie es die Philoſophen bisher thaten, über die Erfahrungsgegenſtände nachdenken, und die Kategorien in der Erfahrungserkenntniſs von ſolchen Gegenſtänden aufſuchen wollten. Wir würden dann, was ſchon lange bekannt war, finden, daſs dieſe einfachen Begriffe in aller unſrer Erfahrungserkenntniſs vorkommen. Dieſe Nachweiſung

und Herleitung derſelben kann man die empiriſche Deduction (eigentlich Illuſtration) der Kategorien nennen. Allein dieſe Deduction würde uns zur Beantwortung der Frage: wie iſt es möglich, daſs uns Begriffe, die aus unſerm Verſtande entſpringen, Beſchaffenheiten ſolcher Gegenſtände angeben, die wir aus der Erfahrung kennen lernen? nichts helfen. Denn das, was ſie uns von dieſen Gegenſtänden der Erfahrung kennen lehren, iſt ſelbſt keine Erfahrung, wie könnte uns alſo die Aufſuchung dieſer Begriffe in der Erfahrungserkenntniſs hierüber Auskunft geben. Soll alſo jene Frage zu beantworten nöthig ſeyn, ſo muſs dieſe Deduction transſcendental ſeyn, das iſt, ſie muſs durch Unterſuchung des menſchlichen Erkenntniſsvermögens, in wie fern daſſelbe reiner Erkenntniſſe *a priori* fähig iſt, und dieſe mit den durch die Sinne gegebenen Anſchauungen in Verknüpfung ſtehen können, gezeigt werden (M. I, 134. C. 118.).

26. Es iſt aber nöthig, jene Frage: wie kann man durch reine Begriffe *a priori* eine Beſchaffenheit ſinnlicher Gegenſtände, die uns *a poſteriori* gegeben ſind, beſtimmen? zu beantworten. Denn, dieſe Kategorien ſtellen nicht bloſs ſolche Prädicate vor, welche nur ſinnlichen Gegenſtänden beigelegt werden können, ſondern man kann durch ſie jeden Gegenſtand, er ſei ſinnlich oder nicht, denken. So kann man ſehr wohl Gott als die Urſache der Welt denken, ungeachtet Gott kein ſinnlicher Gegenſtand, der Begriff, Urſache, aber eine Kategorie iſt. Mit dem Begriff des Raums und der Zeit iſt das nicht der Fall, man kann ſie bloſs von ſinnlichen Gegenſtänden gebrauchen, und von Gott nicht ſagen, er befinde ſich irgendwo im Raume, oder habe ſchon ſo viele Jahre, Jahrhunderte oder Jahrtauſende gelebt. In der Phyſik hingegen iſt die Vorſtellung des Raumes und der Zeit unentbehr-

lich, und die Geometrie geht ihren ſichern Schritt durch lauter Erkenntniſſe *a priori* vom Raume, ohne daſs dieſe Wiſſenſchaften einen Beglaubigungsſchein über die Rechtmäſsigkeit ihres Gebrauchs der Begriffe des Raums und der Zeit von ihren Gegenſtänden und ihrer Erkenntniſſe *a priori* von denſelben bedürften (ſ. Geometrie). Denn der Raum iſt die reine Form der Anſchauung der äuſsern Sinnenwelt, alle geometriſche Erkenntniſs von demſelben beruhet auf Anſchauung *a priori* deſſelben, und hat alſo eine unmittelbare Evidenz. Die Gegenſtände, mit welchen ſich die Geometrie beſchäftigt, nehmlich die reinen Formen und Geſtalten im Raum, werden durch die Conſtruction derſelben ſelbſt gegeben, und es kann alſo hier kein Irrthum ſtatt finden oder ſich lange halten. Die Kategorien hingegen müſſen aller dieſer Vortheile entbehren; denn ſie geben von Gegenſtänden ſolche Prädicate an, welche ſich denken laſſen, wenn auch nichts dergleichen in der Anſchauung dargeſtellt und durch Afficirung der Sinne empfunden wird. Ja, da ſich dieſe Kategorien nicht auf Erfahrung gründen, indem die Nothwendigkeit und Allgemeinheit in denſelben nicht erfahren werden kann; und da es auch in keiner Anſchauung *a priori* etwas giebt, was den Grund dieſer Begriffe enthielte: ſo ſcheint ihr Gebrauch ganz unbegrenzt zu ſeyn. Es muſs alſo von ihnen nachgewieſen werden, von welchen Gegenſtänden ſie gültig gebraucht werden können, von allen ohne Unterſchied, oder nur von ſinnlichen. Dieſe transſcendentale Deduction der Kategorien iſt um ſo nothwendiger, weil dieſe Begriffe ſogar verleiten können, den Begriff des Raums ſelbſt von nichtſinnlichen Gegenſtänden zu gebrauchen, und z. B. den Sitz des menſchlichen Geiſtes, als der Urſache des Lebens und Denkens, im Gehirn, als ſei er wie Materie irgendwo im Raum befindlich, zu ſuchen (ſ. Deduction) (M. I, 136. C. 119. ff.).

27. Die Kategorien sind Begriffe, die uns zum Denken unentbehrlich sind. Es fragt sich aber, was dieses den Gegenständen selbst, über die wir denken und ihrer Beschaffenheit angehe, und wie es möglich sei, dass die Gegenstände, von denen wir uns eine Erkenntniss verschaffen, sich nach diesen Bedingungen unsers Denkens richten, und davon Beschaffenheiten annehmen können? So ist z. B. der Begriff der Ursache ein solcher, der uns an die Vorstellung bindet, dass, wenn ein Ding B vorhanden ist, jederzeit ein anderes A vorhergegangen seyn müsse, welches von B ganz verschieden sei, und auf welches dieses nach einer Regel gefolgt sei. Nun finden wir es in der Erfahrung auch gemeiniglich so, denn von allen Erfahrungsgegenständen lassen sich nicht einmal die Ursachen entdecken, oder sind doch wenigstens noch nicht entdeckt; allein dieses beweiset nichts dafür, dass es nothwendig und in allen Fällen so seyn müsse. Es ist nicht sogleich aus blossen Begriffen einzusehen, warum die Erfahrungsgegenstände darum so beschaffen seyn müssen, weil unser Verstand an dieses Gesetz gebunden sei, und es ist daher auch *a priori* zweifelhaft (und alles, was mit der Vorstellung der Nothwendigkeit und Allgemeinheit verknüpft ist, lässt sich nicht *a posteriori* oder aus der Erfahrung erkennen), ob der Begriff der Ursache nicht gar ein leerer Begriff sei, und ob es in der Erfahrung wirklich Ursachen gebe, ob wir nehmlich nicht das, wovon wir blos gewohnt sind, dass es vor B hergehet, die Ursache des B nennen, und ihm fälschlich, durch die Gewohnheit getäuscht, die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Vorhergehens unterschieben. Vielleicht giebt es, könnte man sagen, Gegenstände der Erfahrung, die so beschaffen sind, dass sie keine Ursache haben. Sie liegen dann freilich in einer solchen Verwirrung, dass unser Verstand, der alles durch den Begriff der Ursache und Wir-

kung erkennt, nichts davon begreift; allein das hindert nicht, dafs alsdann der Begriff der Urfache für fie nicht ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre. Ja giebt es nur eine einzige Erfahrung, die von ihm ausgenommen ift, fo dafs er nicht von derfelben gilt, fo fällt die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, welche doch Merkmale in diefem Begriffe find, und damit der ganze Begriff felbft, über den Haufen (M. I, 138. C. 122.).

28. Es ift durchaus nicht möglich, aus der Erfahrung zu erkennen, dafs der Begriff der Urfache, und fo die übrigen Kategorien, für alle Erfahrungserkenntnifs und die Gegenftände derfelben gültig find, und fich in denfelben vorfinden müffen. Denn wollte man fagen, dafs fie in allen Erfahrungen vorkommen, und dafs, wenn man die Urfache von manchen Gegenftänden und Veränderungen nicht wiffe, daraus nicht folge, dafs fie keine haben, dafs man vielmehr auch von ihnen eine Urfache annehmen müffe, weil überdem das Gegründete diefer Annahme durch den Erfolg unfers Forfchens nach den Urfachen der Dinge fo oft gerechtfertigt werde: fo hätte man nicht bedacht, dafs daraus, dafs etwas immer fo gewefen fei, bei weitem noch nicht folge, dafs es immer fo feyn werde, und durchaus fo feyn müffe. Eben dies ift es aber, was durch den Begriff der Urfache behauptet wird. Wenn A die Urfache von B heifst, fo will das nicht fagen, B kann darauf folgen und auch nicht, diefes Folgen ift zufällig; fondern B mufs auf A nach einer fchlechthin allgemeinen, d. i. ftets geltenden, Regel folgen, diefe Folge ift nothwendig. Erfahrung giebt aber nie eine ftrenge, fondern nur eine comparative Allgemeinheit, d. h. man weifs blofs, dafs bisher noch kein Fall ausgefallen ift, aber nicht, dafs nie einer ausfallen werde, weil keiner ausfallen könne. Und fo verhält es fich mit allen übrigen Katego-

rien, ja mit allen reinen Verſtandesbegriffen überhaupt (M. I, 139. C. 123. f.).

2. Uebergang.

29. Wenn wir uns Erkenntniſs von Gegenſtänden der Erfahrung erwerben, ſo macht der Gegenſtand die Vorſtellung möglich, die ich mir von ihm mache, oder ich bekomme meine Vorſtellung von dem Gegenſtande durch denſelben. Dies kann man die empiriſche Beziehung einer Vorſtellung auf ihren Gegenſtand nennen. Es iſt aber die Frage, ob es nicht auch umgekehrt ſeyn könne, ob es nicht auch Vorſtellungen gebe, welche ihren Gegenſtand möglich machen, ſo daſs ich folglich durch dieſe Vorſtellungen ſchon wiſſen kann, wie gewiſſe Gegenſtände beſchaffen ſeyn werden und müſſen? Wäre das, ſo gäbe es eine rationale Beziehung einer Vorſtellung zu ihrem Gegenſtande, nehmlich die, daſs die Vorſtellung *a priori* beſtimmte, wie der Gegenſtand beſchaffen ſei. Alle Erfahrungserkenntniſs enthält aber zweierlei, eine Anſchauung des Gegenſtandes durch die Sinne, wodurch etwas zum Erkenntniſs gegeben wird, und einen Begriff von dem Gegenſtande, den wir in der Anſchauung anſchauen. Alle Anſchauung muſs aber zweien Formen unſrer Sinnlichkeit gemäſs ſeyn, und wird durch dieſe beſtimmt, d. h. es muſs alles, was wir anſchauen, im Raume und in der Zeit, oder doch, wenn es etwas in unſerm innern Sinn Befindliches iſt, in der Zeit angeſchauet werde, und folglich in ſo fern den Geſetzen dieſer Formen ganz gemäſs ſeyn. Es fragt ſich nun: ob nicht auch die Begriffe ähnlichen Formen der Begriffe gemäſs ſeyn müſſen, ſo daſs ſie nur in dieſen Formen gedacht werden können? Wäre das, ſo müſste alle Erfahrungserkenntniſs der Gegenſtände nothwendig ſolchen Begriffen (Formen des Denkens) gemäſs ſeyn, und es lieſse ſich ohne ſie kein Erfahrungsgegenſtand denken. Sind nun die

Kategorien dergleichen Begriffe *a priori*, so wird ihre objective Gültigkeit, oder dafs Jedermann das, was sie ausfagen, in aller Erfahrungsgegenständen gültig finden mufs, darauf beruhen, dafs durch sie allein Erfahrungserkenntnifs (den Formen des Denkens nach) möglich sei. Alsdann kann es keinen Gegenstand geben, der nicht durch diese Kategorien, im Denken des Gegenstandes, bestimmt würde, weil es dann nicht möglich ist, uns einen Begriff von irgend einem Erfahrungsgegenstande zu machen, als nach den Formen aller Begriffe oder alles Denkens überhaupt, d. i. nach den Kategorien (M. I. 140. C. 124. ff.).

30. Es ist also blofs die Frage zu beantworten: sind die Kategorien, und überhaupt die Begriffe *a priori*, etwa die Bedingungen, unter welchen allein Erfahrung, sowohl Erfahrungsgegenstände als Erfahrungserkenntnifs, möglich ist? Sind sie das, so sind sie auch nothwendig; weil sie dann nicht blofs der Grund der Möglichkeit der Erfahrung für einzelne Subjecte, wie z. B. der Sinn des Gesichts u. dergl., sondern der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind. Dies ist der einzig mögliche Weg, ausfindig zu machen, wie Begriffe, die ihren Ursprung in unserm Verstande haben, etwas von einem Gegenstande ausfagen können, der uns seiner Materie nach durch die Sinne gegeben wird; denn durch die Ableitung dieser Begriffe aus der Erfahrung würden wir die Nothwendigkeit in denselben nie heraus bekommen, weil in der Erfahrung alles zufällig ist (M. I, 141. C. 126. f.).

31. Die Kategorien können also nicht aus der Erfahrung entspringen. Dennoch hat Locke sie, als einfache Begriffe, in der Erfahrung aufgesucht. Dieser Philosoph ist es eigentlich, der auf die Bestimmung und Aufzählung der einfachen Begriffe zuerst aufmerksam gemacht hat. Er

nimmt zwei Quellen derſelben an, den äuſsern und den innern Sinn. Hiernach claſſificirt er die einfachen Begriffe auf folgende Art. Es giebt ſolche,

a. die aus einem einzigen Sinn;

b. die aus mehreren Sinnen;

c. die aus dem innern Sinn allein;

d. die aus dem innern und äuſsern Sinn zugleich entſtehen.

Von den erſtern betrachtet er bloſs die Solidität; die der zweiten Claſſe ſind: Raum, Figur, Bewegung und Ruhe; die der dritten Claſſe ſind: Perception und Wille; die der vierten Claſſe: Vergnügen und Schmerz, Kraft, Exiſtenz, Dauer und Einheit. Die Anzahl der Begriffe iſt in dieſer Tafel ebenfalls nach keiner Regel und willkührlich beſtimmt, auch miſcht er offenbar Begriffe, die aus reiner Sinnlichkeit entſpringen, und empiriſche Begriffe, ſo wie abgeleitete und Stammbegriffe des reinen Verſtandes unter einander (Schwab, a. a. O. S. 45 und 48. ff.). Die Hauptſache aber iſt, daſs Locke ſo inconſequent verfuhr, und nach dieſen Begriffen, die doch aus der Erfahrung entſpringen ſollen, Gegenſtände beſtimmen und ſo zur Erkenntniſs derſelben gelangen wollte, von denen gar keine Erfahrung möglich iſt, ſo daſs die Erkenntniſs derſelben folglich von ganz anderer Art iſt, als die Erfahrungserkenntniſs. So gebraucht Locke den Begriff der Exiſtenz von Gott, und behauptet, das Daſeyn Gottes ſei diejenige Wahrheit, welche man durch die Vernunft am leichteſten erkennen könne, und die Evidenz derſelben gleiche der aus mathematiſchen Demonſtrationen (Locke *Eſſai philoſ. concern. l'entend. hum. l. IV.*

ch. X. §. 1.). Er kennt den Begriff des Daſeyns bloſs als einen Erfahrungsbegriff, gebraucht ihn aber ohne Umſtände von Gott, einem Gegenſtande, der nicht in die Sinne fällt, und von dem es folglich keine Erfahrung geben kann. Es fällt ihm gar nicht ein, zu fragen: ob diejenigen einfachen Begriffe, die in den Erfahrungsgegenſtänden ſinnlich dargeſtellt werden, auch in ſolchen Gegenſtänden, die ſich aller Erfahrung entziehen, etwas ihnen entſprechendes haben, das durch ſie gedacht werden könne?

David Hume räſonnirte dagegen die objective Realität der allgemeinen Begriffe überhaupt, ja ſogar ihr Daſeyn in der Seele weg, und erklärte ſie für Undinge. Er behauptet mit Berkley, daſs alle allgemeine Begriffe im Grunde nichts als individuelle Begriffe wären, die man an einen gewiſſen Ausdruck hinge, der ihnen eine ausgedehntere Bedeutung gebe, und mache, daſs man ſich gelegentlich anderer Individuen erinnere, die ihnen ähnlich ſeien; und er hält dieſes für eine der wichtigſten und gröſsten Entdeckungen, die in den letzten Jahren in der Republik der Wiſſenſchaften gemacht worden ſeien. Um zu erklären, warum wir dieſe Begriffe als allgemeine behandeln, ſagt er: mit dem Worte erwache der individuelle Begriff, mit dieſem die übrigen, die mit demſelben nach den Geſetzen der Aehnlichkeit, der Gleichzeitigkeit, der Succeſſion u. ſ. w. verbunden ſeien; unſere Einbildungskraft gehe von dem einen zum andern, wir bekommen nach und nach eine Leichtigkeit, die ganze Reihe zu durchlaufen, und täuſchen uns dann mit der Einbildung, als hätten wir einen allgemeinen Begriff formirt. Dieſe Täuſchung beruhe alſo, ſo wie das ganze Geſchäft, auf der Einbildungskraft und Gewohnheit, ſ. übrigens Gewohnheit, 2. ff. Uebrigens war aber Hume bei dieſer ſeiner Behauptung weit

consequenter als Locke. Er erkannte, dafs man mit Begriffen, die ihren Urſprung auf dieſe Weiſe der Einbildungskraft und Gewohnheit zu danken hätten, unmöglich Gegenſtände erkennen könne, von denen wir nie einen individuellen Begriff erlangt hätten. Die reine Mathematik und allgemeine Naturwiſſenſchaft lehren, dafs ſich Locke und Hume in der Ableitung ihrer einfachen und allgemeinen Begriffe aus der Erfahrung irrten, indem, gegen beider Gründe, jene Wiſſenſchaften durch die That lehren, dafs es wirklich Begriffe *a priori* gebe (ſ. *A priori*, 19.) (M. I, 142. C. 127. f.).

32. Locke öffnete durch ſeine Behauptung der Schwärmerei Thür und Thor; denn ſo wie er einige ſeiner einfachen Begriffe ohne allen Grund aus der Erfahrungserkenntniſs zur Erkenntniſs überſinnlicher Gegenſtände übertrug, könnte man ebenfalls nicht nur ſeine übrigen einfachen Begriffe, ſondern auch zuſammengeſetzte übertragen, und ſo alle Grenzen zwiſchen der Erfahrung und dem, was nie Erfahrung werden kann, wegreiſsen. So würde Locke z. B., wenn er ſeine übrigen einfachen Begriffe eben ſowohl, als den der Exiſtenz von Gott gebrauchen wollte, (durch den Begriff der Soliditat) einen materiellen, (durch den Begriff des Raumes) im Raum befindlichen, (durch den Begriff der Figur) eine Figur habenden, (durch den Begriff der Ruhe und Bewegung) der Bewegung und Ruhe fähigen, (durch den Begriff des Vergnügens und Schmerzes) des Vergnügens und Schmerzes fähigen, alſo paſſiven und ganz ſinnlichen Gott bekommen. Man ſieht nicht ein, warum ein ſolcher Gott nicht auch in die Sinne fallen ſollte, und wenn die Vernunft einmal die Befugniſs hat, über die Grenzen der Erfahrung hinaus nach der Erfahrungserkenntniſs zu verfahren, wo alsdann für ſie Grenzen ſeyn ſollen, und wie ſie ſich

ſoll dadurch in Schranken halten laſſen, daſs man etwa ſagt, man muſs hierin auch nicht zu weit gehen. — Wie ſich Hume hergegen durch ſeine Behauptung den Skepticismus ergab, findet man im Art. Hume, 5. — Kants Abſicht bei ſeiner Critik der reinen Vernunft iſt nun, die menſchliche Vernunft ſowohl vor Schwärmerei als vor Skepticismus zu ſichern. Dieſes verſucht er dadurch, daſs er darauf ausgeht, die Grenzen aufzufinden, über welche die menſchliche Vernunft mit ihrem erkennenden Vermögen nicht hinaus kann, und dabei dennoch ihr nicht dadurch das Feld zu verſchlieſsen, in welchem ihr nach Zwecken handelndes Vermögen wirkſam ſeyn kann, ein Feld, welches, in Anſehung der Zwecke der Vernunft unſtreitig weit über alle Grenzen der menſchlichen Erkenntniſs hinaus reicht (M. I, 143. C. 128.).

33. Ehe Kant die transſcendentale Deduction der Kategorien ausführt, ſchickt er erſt noch eine Erklärung der Kategorien voraus, welche den Realbegriff derſelben giebt, der eben durch die Deduction bewieſen werden ſoll. Sie heifst: Kategorien ſind Begriffe von einem Gegenſtande überhaupt, dadurch deſſen Anſchauung in Anſehung einer der logiſchen Functionen zu urtheilen, als beſtimmt angeſehen wird. Wenn wir nehmlich denken, ſo iſt es das erſte, daſs wir uns ein Subject denken, wovon wir etwas denken, oder dem wir Prädicate beilegen. So lange wir nun dem Subject noch gar kein Prädicat beigelegt haben, iſt das Subject noch ganz unbeſtimmt. Wir denken uns im Begriff des Subjects bloſs überhaupt einen Gegenſtand, den wir beſtimmen, oder Prädicate beilegen wollen. Unter allen Begriffen, die ich nun dem, was ich mir im Subject nur noch bloſs als Gegenſtand überhaupt denke, beilegen kann, giebt es einige, welche Kategorien

heiſsen. Das ſind nun ſolche, welche, wenn ich ſie dem Subjecte beilege, beſtimmen, unter welcher Function zu urtheilen der Gegenſtand in der Anſchauung ſtehe, ob er z. B. ein ſolcher ſei, von dem (in Anſehung andrer Begriffe) entweder allgemeine oder beſondere oder einzelne, entweder bejahende oder verneinende oder unendliche Urtheile gefällt werden müſſen, ob er im kategoriſchen Urtheil als Subject oder als Prädicat gedacht werden müſſe u. ſ. w. Wenn ich z. B. mir den Begriff Cörper denke, und dieſen Begriff noch nicht weiter beſtimmt habe, ſo ſtelle ich mir darunter zuvörderſt überhaupt einen Gegenſtand vor. Will ich nun mit dieſer Vorſtellung noch eine andere verknüpfen, ſo iſt zuerſt die Frage, wie iſt die Anſchauung eines Cörpers in Anſehung der logiſchen Functionen zu urtheilen beſtimmt, damit mir jene Verknüpfung möglich werde? Iſt die Anſchauung ſo beſchaffen, daſs der Begriff des Gegenſtandes dieſer Anſchauung in Rückſicht auf den mit ihm zu verknüpfenden zweiten Begriff, z. B. den der Theilbarkeit, unter der Kategorie der Allheit oder der Vielheit oder der Einheit ſtehe, ſo daſs ich entweder ſagen muſs, alle, oder viele Cörper ſind, oder gar nur ein Cörper iſt theilbar; ferner iſt ſie ſo beſchaffen, daſs er unter der Kategorie der Realität, oder Negation, oder Limitation ſtehe, ſo daſs ich entweder ſagen muſs, die Cörper ſind, oder ſind nicht theilbar, oder gar, ſie ſind untheilbar; ferner iſt ſie ſo beſchaffen, daſs er im kategoriſchen Urtheile das Subject oder Prädicat ausmache, und alſo unter der Kategorie der Subſtanz oder des Accidenz ſtehe, ſo daſs ich entweder ſagen muſs, alle Cörper ſind theilbar, oder einiges Theilbare iſt ein Cörper? Durch die Kategorien der Allheit, der Realität, der Subſtanz, wenn ich den Begriff eines Cörpers darunter bringe, wird es alſo beſtimmt, daſs die Anſchauung eines Cörpers in der Erfahrung ſo be-

ſchaffen ſei, daſs er entweder überhaupt, in jedem Fall, oder doch in Anſehung eines andern mit ihm zu verknüpfenden Begriffs ſo zu betrachten ſei, daſs jederzeit alle Anſchauungen, die zu der Sphäre des Begriffs eines Cörpers gehören, auch zu der Sphäre des Begriffs der Theilbarkeit gehören, und daſs der Cörper hierbei immer nur als Subject, niemals als Prädicat betrachtet werden müſſe; und ſo in allen übrigen Kategorien (M. I, 144. C. 128. f.).

3. Deduction.

a. Nach der erſten Ausgabe der Critik (C. 1. A. 94. ff.).

34. Wenn Erfahrung entſtehen ſoll, ſo müſſen drei urſprüngliche Vermögen der Seele wirken, welche darum urſprünglich heiſsen, weil ſie von keinem andern Vermögen der Seele weiter abgeleitet werden können: der Sinn, die Einbildungskraft und die Apperception. Die drei Wirkungen durch welche dieſe drei Vermögen die Erfahrung hervorbringen, ſind:

a. der Sinn faſst das Mannigfaltige der Eindrücke, die er empfängt, nach und nach auf, welches die Synopſis deſſelben heiſst;

b. die Einbildungskraft verknüpft dieſes Mannigfaltige ſinnlicher Eindrücke mit einander, welches die Syntheſis deſſelben heiſst;

c. die Apperception macht, daſs alles dieſes Mannigfaltige ſo erkannt werden kann, als ſei es nur ein einziger Eindruck, den wir erhalten haben, welches die Einheit deſſelben genannt wird.

Aber nicht nur die Erfahrung ſelbſt bringen dieſe Vermögen durch ihre Wirkungen hervor, ſondern auch die Form, die alle Erfahrung wegen der Beſchaffenheit der Vermögen, durch welche wir zur Erfahrung gelangen, nothwendig annehmen muſs. Dieſe Vermögen haben alſo einen zwiefachen Gebrauch, einen empiriſchen, zur Bewirkung der Erfahrung ſelbſt, und einen transſcendentalen, zur Bewirkung der Form *a priori*, die alle Erfahrung nothwendig annehmen muſs.

35. Daſs ein Begriff völlig *a priori* erzeugt werden, und dennoch die Vorſtellung irgend eines beſtimmten Gegenſtandes (nicht bloſs eines Gegenſtandes überhaupt) enthalten ſollte, iſt unmöglich; denn ſolcher Begriff würde bloſs eine Art des Denkens ſeyn, aber es würde dadurch nichts Beſtimmtes auf dieſe Art gedacht werden, er würde die Form zu einem Begriff von einem Gegenſtande ſeyn, aber er würde keinen Inhalt zu einem beſtimmten Gegenſtande haben, deſſen Begriff dieſe Form annehmen könnte. Wenn ich z. B. ſage, die Seele iſt eine Subſtanz, ſo lege ich dem Gegenſtande, den ich Seele nenne, und im Subject meines Urtheils als noch unbeſtimmten Gegenſtand denke, einen ſolchen *a priori* erzeugten Begriff bei. Aber eben darum erkenne ich noch nichts von dieſem Gegenſtande, ſondern ſage bloſs die Art oder Form des Denkens aus, auf welche oder unter der der Begriff Seele muſs gedacht werden, nehmlich bloſs als Subject, aber nicht als bloſse Beſtimmung eines andern Subjects oder als Prädicat. Darum kenne ich aber noch nicht die Seele als eine Subſtanz, es fehlt mir noch an etwas, wodurch der Begriff Subſtanz Inhalt bekömmt, es muſs in dem unbeſtimmten Gegenſtande Seele etwas, vielleicht durch die Sinne, gegeben werden, was ich die Subſtanz der Seele nennen kann. So

ist die Substanz des Cörpers, das den Raum Erfüllende, die Materie des Cörpers (C. 1. A. 95.).

36. Nun giebt es aber für uns Menschen keine andere Art, wie unsern Begriffen von Gegenständen ein Inhalt gegeben werden kann, als die Eindrücke, die wir auf die Sinne erhalten; wenn es also reine Begriffe *a priori* giebt, so kann durch sie nichts anders erkannt werden, als das, was durch die Sinne uns gegeben wird, folglich können sie nur zur Erkenntniss der Erfahrungsgegenstände und zur Hervorbringung der Erfahrungserkenntniss dienlich seyn (C. 1. A. 95.).

37. Will man also wissen, wie man durch die Kategorien, als Begriffen, die doch aus unserm Verstande entspringen, wirkliche Gegenstände, und nicht blosse Hirngespinste, erkennen könne: so muss man untersuchen, was das Erkenntnisvermögen thun muss, um Erfahrungserkenntniss von einem Gegenstande hervorzubringen. Muss der Verstand dazu gewisse Vorstellungen hervorbringen, ohne die keine Vorstellung eines Erfahrungsgegenstandes möglich seyn würde: so würde die Kategorie eine solche Vorstellung seyn, die dann einfach seyn müsste, weil sie vielleicht alles Mannigfaltige verknüpfet, aber selbst nicht als ein Mannigfaltiges von Vorstellungen durch die Sinne gegeben ist. Solche Elemente einer Erkenntniss *a priori* können dann zwar nicht von der Erfahrung entlehnt seyn, denn sonst wären sie nicht *a priori*, sie können aber doch blos zur Erfahrungserkenntniss dienen, und kein andrer Gegenstand, als ein solcher, der vermittelst sinnlicher Eindrücke erkannt wird, kann durch sie erkannt werden; denn sonst würden diese Begriffe nicht nur ganz leer seyn, sondern auch nicht einmal im Denken entstehen (C. 1. A. 95. f.).

Die Kategorien ſind nun ſolche Begriffe *a priori*, welche zu jeder Erfahrungserkenntniſs unumgänglich nöthig ſind, und daher auch in jeder Erfahrungserkenntniſs vorkommen müſſen; und ihre Deduction iſt geführt, wenn gezeigt wird, daſs es, ohne ſie, nicht möglich iſt, einen Gegenſtand zu denken. Um dieſes einzuſehen, müſſen wir erſt unterſuchen, was alles im menſchlichen Erkenntniſsvermögen vorgehen muſs, wenn Erfahrungserkenntniſs entſtehen ſoll (C. 1. A. 96. f.).

38. Erkenntniſs iſt ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorſtellungen; wenn daher auch der Sinn durch eine Synopſis das Mannigfaltige der Vorſtellungen auffaſst, ſo muſs doch zu dieſer Synopſis auch eine Syntheſis gehören, wodurch das in dem Sinn Zuſammengefaſste verknüpft wird, folglich kann die Fähigkeit Eindrücke zu erhalten (Receptivität) nur mit dem ſelbſtthätigen Vermögen, dieſe Eindrücke feſtzuhalten und mit einander zu verknüpfen (Spontaneität), Erkenntniſs möglich machen. Dieſes ſelbſtthätige Vermögen wirkt nun eine dreifache Syntheſis, die zu aller Erkenntniſs nothwendig iſt:

a. die Syntheſis der Apprehenſion der Vorſtellungen in der Anſchauung (ſ. Apprehenſion);

b. die Syntheſis der Reproduction der Vorſtellungen in der Einbildung (ſ. Apprehenſion, 4.);

c. die Syntheſis der Recognition der Vorſtellungen im Begriffe (ſ. Anſchauung, 11.).

Dieſe dreifache Syntheſis ſetzt alſo auch ein dreifaches Vermögen derſelben voraus, und in dieſem Vermögen beſtehet der Verſtand, durch welchen die Erfahrung, als das empiriſche Product

deſſelben (C. 1. A. 97. ff.) und ſelbſt der Erfahrungsgegenſtand möglich wird, ſ. Gegenſtand, 4. ff. (C. 1. A. 97. ff.).

39. So wie nur Ein Raum und Eine Zeit iſt, in welchen alle Formen der Erfahrungsgegenſtände und alles Verhältniſs des Seyns und Nichtſeyns ſtatt findet; ſo iſt auch nur Eine Erfahrung, in welcher alle Wahrnehmungen als im durchgängigen und geſetzmäſsigen Zuſammenhange vorgeſtellt werden. Käme aber die Einheit der Verknüpfung aus der Erfahrung in uns hinein, und entſpränge ſie nicht aus unſerm Verſtande, ſo würde ein Gewühl von Erſcheinungen, aber keine zuſammenhängende Erfahrung in uns ſeyn. Dieſe Einheit und die Verknüpfung zu derſelben wäre nehmlich dann zufällig und nicht allgemein. Und da überdem das Verknüpfen nicht durch die Selbſtthätigkeit des Verſtandes geſchähe, ſondern die Einheiten in denſelben blos durch den Sinn aufgefaſst würden: ſo gäbe das gedankenloſe Anſchauungen, aber niemals Erkenntniſs. Die Verknüpfung und Einheit, welche der Verſtand in die Erfahrungserkenntniſs bringen muſs, die muſs er folglich auch in die Gegenſtände der Erfahrung bringen, die für uns nicht anders als in der Anſchauung vorhanden ſind. Die Kategorien ſind demnach nichts anders, als die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung, ſo wie Raum und Zeit die Bedingungen der Anſchauung zu einer möglichen Erfahrung ſind. Das heiſst, ſo wie ohne Raum und Zeit keine Anſchauungen möglich ſind, welche doch zur Erfahrungserkenntniſs und den Gegenſtänden durchaus erforderlich ſind; ſo iſt ohne Kategorien kein Denken möglich, welches ebenfalls zur Erfahrungserkenntniſs und den Gegenſtänden derſelben unentbehrlich iſt. Alſo ſind die Kategorien die Grundbegriffe, welche aus dem menſchlichen Verſtande entſpringen, und in das durch die Sin-

ne zur Anschauung gegebene Mannigfaltige sinnlicher Eindrücke die Einheit bringen, zu welcher sie der Verstand verknüpft, und wodurch sie erst ein Ganzes sinnlicher Anschauungen oder Gegenstände werden. Da es also, ohne sie, für ein solches Erkenntnifsvermögen, als das menschliche ist, nicht einmal Gegenstände der Erkenntnifs geben kann, so müssen sie auch als etwas betrachtet werden, was dem Gegenstande unvermeidlich anhängt, welches Kant unter dem Ausdruck versteht, sie haben objective Gültigkeit. Die Kategorien sind also darum nothwendig, weil alle Erkenntnifs in ein reines Selbstbewufstseyn mufs zusammengefafst, d. h. weil jede einzelne Vorstellung an die Vorstellung, dafs wir jene Vorstellung haben, mufs geknüpft werden. Dies ist aber nur dadurch möglich, dafs alle diese Vorstellungen an Einen Begriff geknüpft werden, wodurch das Ich, an welches die einzelnen Vorstellungen geknüpft sind, allein als das nehmliche Ich in allen diesen Vorstellungen erkannt werden kann. Wenn ich z. B. die Identität meines Ichs in allen meinen Vorstellungen, in so fern sie in der Zeit auf einander folgen, erkennen will, so ist das nur dadurch möglich, dafs ich sie durch die Begriffe der Ursache und Wirkung, d. i. dadurch, dafs ich sie als Ursachen und Wirkungen zusammenhängend erkenne, verknüpfe und so Einheit des Bewufstseyns hinein bringe, gleichsam als wäre alles nun nur eine einzige Vorstellung, die an ein einziges Ich geknüpft sei. Ohne eine solche Vereinigung, die ihren Grund in uns hat, würde das Mannigfaltige der Vorstellungen in unsern Wahrnehmungen nie Erfahrung werden, sondern ein blindes Spiel mit Vorstellungen und noch weniger als ein Traum seyn.

Es ist unmöglich, die Kategorien aus der Erfahrung abzuleiten; wie könnte man z. B. etwas eine Ursache nennen, und damit behaupten, es

müſſe das immer hervorbringen, was man ſeine Wirkung nennt? Und wie will man ſich, wenn alles aus der Erfahrung entſpringen ſoll, begreiflich machen, daſs niemals etwas geſchieht ohne eine wirkende Urſache, durch die es hervorgebracht wird, und was ſoll der Grund davon ſeyn, daſs die Gegenſtände ſich untereinander auf dieſe Weiſe verknüpfen laſſen? Nach Kants Grundſätzen iſt dieſes ſehr wohl begreiflich. Soll nehmlich etwas ein Stück meines Erkenntniſſes werden, ſo muſs es ſo an die Vorſtellung meines Ichs geknüpft werden, daſs ich dabei ſicher bin, daſs die Vorſtellung meines Ichs dabei dieſelbe ſei, welche in meiner übrigen Erkenntniſs vorkömmt. Hieraus folgt alſo, daſs die Erfahrungsgegenſtände ohne eine Vorſtellung in uns nicht möglich ſind. Eine ſolche Vorſtellung einer allgemeinen Bedingung, ohne welche etwas anders nicht möglich iſt, heiſst eine Regel, und wenn das andere ſo ſeyn muſs, ein Geſetz. Folglich ſtehen die Erfahrungsgegenſtände unter nothwendigen Geſetzen, mithin iſt der Grund ihres Zuſammenhanges (ihre Affinität) transſcendental, und der empiriſche iſt die bloſse Folge davon. Die Erfahrungsgegenſtände, und mithin die Natur als Inbegriff derſelben, beruhet alſo auf der Beſchaffenheit unſres Verſtandes und unſrer Sinnlichkeit. Dies iſt aber darum nicht weiter befremdlich, weil dieſe Gegenſtände nicht Dinge an ſich ſind, ſondern aus bloſsen ſinnlichen Eindrücken beſtehen, welche der Verſtand ſehr wohl verknüpfen und die Einheit hinein legen kann, die *a priori* aus ihm entſpringt (C. 1. A. 110.).

40. Dieſe Deduction ſtellte nun Kant, nachdem er die einzelnen Theile derſelben im Vorhergehenden abgeſondert vorgetragen hatte, auf folgende Art im Zuſammenhange vor. Die Möglichkeit der Erfahrung und der Erkenntniſs der Erfahrungsgegenſtände beruhet auf Sinn, Einbil-

dungskraft und Apperception. Jede dieſer drei Erkenntniſsquellen macht ſowohl die Erfahrungserkenntniſs als auch die Erkenntniſs *a priori*, als den Grund der Erfahrungserkenntniſs, möglich. Der Sinn ſtellt die Erfahrungsgegenſtände (vermittelſt der Anſchauung) in der Wahrnehmung vor, die Einbildungskraft in der Aſſociation oder Vergeſellſchaftung (und Reproduction), die Apperception in dem empiriſchen Bewuſstſeyn, daſs die reproducirten oder durch die Einbildungskraft wieder hervorgebrachten Vorſtellungen die nehmlichen ſind, die in der Anſchauung enthalten waren; welches Kant die Recognition nennt. Es liegt aber der ſämmtlichen Wahrnehmung die reine Anſchauung, der Aſſociation die reine Synthelis oder Verknüpfung der Einbildungskraft, und dem empiriſchen Bewuſstſeyn die reine Apperception (das Selbſtbewuſstſeyn oder die Vorſtellung der Identität des Ichs in den verſchiedenen Vorſtellungen) in dem Erkenntniſsvermögen zum Grunde. Sollen wir uns etwas vorſtellen, ſo müſſen wir uns deſſelben bewuſst ſeyn, dies iſt das empiriſche Bewuſstſeyn; dieſes Bewuſstſeyn muſs aber auch mit dem Bewuſstſeyn aller andern Vorſtellungen, die wir haben, zu einem und demſelben Bewuſstſeyn gehören, folglich müſſen wir uns bei allen Vorſtellungen bewuſst werden, daſs das Ich, an das wir ſie knüpfen, in Anſehung aller immer daſſelbe iſt, welches Kant die reine Apperception nennt. Dies Princip ſteht *a priori* feſt, und kann das transſcendentale Princip der Einheit alles Mannigfaltigen unſerer Vorſtellungen (mithin auch in der Anſchauung) heiſsen. Nun iſt die Einheit des Mannigfaltigen verſchiedener Vorſtellungen in einem Subject ſynthetiſch, d. h. ſie iſt nicht etwa, wie die analytiſche, in mehrern Begriffen als ihr gemeinſchaftliches Merkmal enthalten, ſo daſs dieſe Begriffe alle unter ihr, als unter ihrem gemeinſamen Begriff ſtehen, welches

die analytiſche Einheit ſeyn würde, ſondern ſie vereinigt alle Theilvorſtellungen in ſich und macht aus ihnen eine einzige Vorſtellung. Folglich iſt die reine Apperception ein Grund der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen in aller möglichen Anſchauung. Soll aber das Mannigfaltige der Vorſtellungen zu dieſer Einheit vereinigt werden, ſo muſs der Verſtand dieſe Vereinigung bewirken, alſo ſetzt die ſynthetiſche Einheit eine Syntheſis, Vereinigung, voraus; iſt alſo jene Einheit *a priori* nothwendig, ſo iſt es auch dieſe Syntheſis. Folglich iſt die Syntheſis durch die Einbildungskraft die Bedingung *a priori*, unter der das Mannigfaltige der Vorſtellungen allein zu einer Erkenntniſs vereinigt werden kann. Dies iſt aber die productive Syntheſis der Einbildungskraft *a priori*, d. i. diejenige, wodurch die Anſchauungen urſprünglich erzeugt werden, nicht die reproductive oder diejenige, wodurch wir ſie in der Erinnerung uns noch einmal, in Abweſenheit der Gegenſtände, wieder vorſtellen. Folglich kann es keine Erkenntniſs geben, und beſonders keine Erfahrung, ohne jene nothwendige Einheit und Syntheſis. Geht die Syntheſis des Mannigfaltigen der Vorſtellungen in der Einbildungskraft bloſs auf die Verbindung desjenigen Mannigfaltigen, welches *a priori* iſt, ſo heiſst ſie transſcendental, und die Einheit dieſer Syntheſis heiſst transſcendental, wenn ſie als *a priori* nothwendig in Rückſicht der urſprünglichen Einheit der Apperception vorgeſtellt wird. Da nun ohne dieſe Einheit der Apperception keine Erkenntniſs möglich iſt, ſo iſt die transſcendentale Einheit der Syntheſis der Einbildungskraft die reine Form *a priori*, durch welche alle Gegenſtände möglicher Erfahrungen vorgeſtellt werden müſſen. Die Einheit der Apperception in Beziehung auf die Syntheſis der Einbildungskraft iſt der Verſtand, der, wenn die Syntheſis transſcendental iſt, der reine Verſtand heiſsen kann. Alſo ſind

im Verſtande reine Erkenntniſſe *a priori*, welche die nothwendige Einheit der reinen Syntheſis der Einbildungskraft, in Anſehung aller möglichen Erſcheinungen, enthalten. Dieſes ſind die Kategorien, oder vielmehr die reinen Verſtandesbegriffe überhaupt. Folglich ſtehen alle Erfahrungsgegenſtände als Data zu einer möglichen Erfahrung unter dem Verſtande des Menſchen, und der reine Verſtand deſſelben iſt, vermittelſt der Kategorien, ein formales und ſynthetiſches Princip aller Erfahrung.

In dem vorhergehenden Abſatz iſt die ganze transſcendentale Deduction der Kategorien in der Kürze enthalten, und zwar ſo, daſs wir von oben herunter gingen, nehmlich von der transſcendentalen Einheit des Selbſtbewuſstſeyns, oder dem oberſten Punct in der menſchlichen Erkenntniſs, anfingen, und ſo bis zu dem Empiriſchen oder der Erfahrungserkenntniſs fortgingen, und auf dieſe Art die Erzeugung derſelben zeigten. Jetzt wollen wir, um dieſe Deduction deſtomehr ins Licht zu ſetzen, ſie umkehren, und den nothwendigen Zuſammenhang des Verſtandes mit den Erfahrungsgegenſtänden vermittelſt der Kategorien dadurch vor Augen legen, daſs wir von unten hinauf gehen, und von der Erfahrung anfangen.

Das erſte, was uns zur Erkenntniſs gegeben wird, iſt der Erfahrungsgegenſtand (denn alle Erkenntniſs fängt mit der Erfahrung an, darum entſpringt ſie aber nicht alle aus der Erfahrung), dieſer muſs, wenn er ein Gegenſtand unſerer Erkenntniſs werden, d. i. Erfahrungsgegenſtand ſeyn ſoll, mit Bewuſstſeyn verbunden ſeyn. Dieſe Verknüpfung des Erfahrungsgegenſtandes mit dem Bewuſstſeyn deſſelben heiſst die Wahrnehmung. Nun enthält aber jeder Erfahrungsgegenſtand ein Mannigfaltiges verſchiedener Vorſtellun-

gen, die wir durch die Sinne erhalten; wir würden alſo die Wahrnehmung dieſer verſchiedenen Vorſtellungen haben, alſo mehrere Wahrnehmungen, die, ohne Verbindung, einzeln und zerſtreuet in unſerm Bewuſstſeyn ſeyn würden. Folglich iſt eine Verbindung aller dieſer einzelnen, und ſonſt zerſtreueten, Wahrnehmungen nothwendig. Dieſe Verbindung liegt nicht ſchon in den Erfahrungsgegenſtänden, ob wir uns wohl derſelben ſo bewuſst werden, daſs es uns ſo ſcheint, als käme auch ſie durch die Sinne in uns, oder als entſpränge auch ſie durch die Sinne. Denn, ſollte dieſe Verbindung durch den Sinn in uns kommen, ſo müſsten wir uns doch derſelben bewuſst werden, und da das Bewuſstſeyn der Verbindung zweier Wahrnehmungen von dem Bewuſstſeyn der zwei folgenden Wahrnehmungen wieder getrennt und iſolirt ſeyn würde, ſo müſste doch eine Verbindung dieſer Verbindungen geſchehen, welche nicht in den Erfahrungsgegenſtänden läge. Es iſt auch gar nicht begreiflich, wie eine Verbindung, welche ſchon in den Erfahrungsgegenſtänden läge, zum Bewuſstſeyn kommen könne. Es iſt alſo in uns ein thätiges Vermögen der Verbindung (Syntheſis) dieſes Mannigfaltigen der Wahrnehmungen und der Vorſtellungen. Dieſes Vermögen nennen wir die Einbildungskraft, und die Handlung derſelben, die ſie unmittelbar an den Wahrnehmungen ausübt, um ſie zu verbinden, die Apprehenſion oder Auffaſſung derſelben. Die Einbildungskraft ſoll nehmlich das Mannigfaltige der Anſchauung in ein Bild bringen; vorher muſs ſie alſo die ſinnlichen Eindrücke der verſchiedenen Vorſtellungen, oder des Mannigfaltigen in den Erfahrungsgegenſtänden ſelbſtthätig auffaſſen oder apprehendiren. Dieſe Apprehenſion würde aber kein Bild und keinen Zuſammenhang der Eindrücke hervorbringen, wenn nicht bei der Auffaſſung der folgenden Wahrnehmung die vorhergehende zurückgerufen oder durch

die Einbildungskraft im Gedächtniſs wieder reproducirt werden könnte. Folglich müſſen wir dazu ein reproductives Vermögen der Einbildungskraft haben. Die Reproduction, wenn die Vorſtellungen ſich nicht ohne Unterſchied reproduciren und kein regelloſer Haufe derſelben entſtehen ſoll, muſs eine Regel haben, nach welcher eine Vorſtellung vielmehr mit der einen als mit der andern Vorſtellung in Verbindung tritt. Den Grund dieſer Reproduction nach Regeln nennt man die Aſſociation der Vorſtellungen. Dieſe Aſſociation darf aber nicht zufällig ſeyn, es darf nicht unbeſtimmt und zufällig ſeyn, ob ſich die Vorſtellungen auch werden aſſociiren laſſen, ob ſie werden aſſociabel ſeyn; denn ſonſt würden einige Vorſtellungen zum Bewuſstſeyn kommen, andre nicht, und es würde alſo keine complete Verbindung zwiſchen ihnen möglich ſeyn. Folglich muſs ein vor allen empiriſchen Geſetzen der Einbildungskraft, alſo auch der Aſſociation, *a priori* einzuſehender oder, wie Kant dies mit Einem Wort benennt, objectiver Grund der Reproduction und Aſſociation vorhanden ſeyn, der ſie der Nothwendigkeit eines ſich durch alle Erfahrungsgegenſtände erſtreckenden Geſetzes unterwirft. Dieſen objectiven Grund aller Aſſociation der Erfahrungsvorſtellungen nennt Kant die Affinität derſelben (ſ. Affinität, 4. ff.). Dieſe Affinität liegt nun in dem Grundſatze von der Einheit der Apperception, daſs nehmlich alle Erfahrungsvorſtellungen ſo apprehendirt werden müſſen, daſs ſie zur Einheit der Apperception zuſammenſtimmen. Dieſe Zuſammenſtimmung würde aber unmöglich ſeyn ohne eine ſynthetiſche Einheit in ihrer Verknüpfung. Folglich iſt auch eine ſolche ſynthetiſche Einheit objectiv nothwendig. Die Affinität aller Erfahrungsgegenſtände und aller verſchiedenen Vorſtellungen in denſelben iſt alſo die nothwendige Folge einer *a priori* auf Regeln gegründeten Syntheſis in der Einbil-

dungskraft und der objectiven Einheit dieſer Syntheſis. Die Einbildungskraft iſt alſo auch ein Vermögen einer Syntheſis *a priori*, die aber dennoch jederzeit ſinnlich iſt, weil ſie das Mannigfaltige nur ſo verbindet, wie es in der Anſchauung erſcheint. Eine ſolche Syntheſis *a priori* iſt z. B. die Geſtalt eines Triangels. Die reine Einbildungskraft liegt alſo, als ein Grundvermögen der menſchlichen Seele, aller Erkenntniſs *a priori* zum Grunde. Vermittelſt derſelben wird das Mannigfaltige verſchiedener Vorſtellungen an das ſtehende und bleibende Ich, welches alle unſere Vorſtellungen begleitet, gebunden; dieſes geſchiehet nach einer dem Verſtand angehörigen Regel, ohne welche die Nothwendigkeit und folglich Objectivität in der Anſchauung wegfallen würde, welche Regel es auch möglich macht, dieſes Mannigfaltige der Vorſtellungen als eine Einheit zu denken, die der Gegenſtand heiſst, und es in dieſem Begriffe wieder zu erkennen, ohne welche Recognition im Begriffe alle Reproduction zur Zuſammenſetzung des Bildes der Erfahrungsgegenſtände ſowohl als der Erfahrungserkenntniſs unmöglich ſeyn würde. In der Recognition, welche das höchſte empiriſche Element der Erfahrung iſt, enthält dieſe alſo Begriffe, welche die formale Einheit der Erfahrung und mit ihr alle objective Gültigkeit oder Wahrheit der Erfahrungserkenntniſs möglich machen. Dieſe Gründe der Recognition des Mannigfaltigen der Vorſtellungen in der Anſchauung, ſo fern ſie bloſs die Form einer Erfahrung überhaupt (folglich jeder möglichen Erfahrung) angehen, ſind die Kategorien (C. 1. A. 115. ff.).

41. Wir bringen alſo ſelbſt in die Natur die Ordnung und Regelmäſsigkeit an den Gegenſtänden derſelben, die auch darum Erſcheinungen und nicht Dinge an ſich ſind. Denn dieſe Natureinheit ſoll eine nothwendige, d. i. *a priori*

gewiſſe Einheit der Verknüpfung der Erſcheinungen ſeyn. Wie ſollten wir aber wohl *a priori* eine ſynthetiſche Einheit hervorbringen können, wären nicht *a priori* in den urſprünglichen Erkenntniſsquellen unſers Erkenntniſsvermögens ſubjective Gründe ſolcher Einheit enthalten. Der Verſtand iſt alſo das Vermögen der Regeln, ſowohl die Erfahrungsregeln in den Erſcheinungen auszuſpähen, als auch ihnen ſolche Regeln vorzuſchreiben, welche ihnen nothwendig anhängen, oder objectiv, d. i. Geſetze ſind, und die *a priori* aus dem Verſtande ſelbſt herkommen.

Der Verſtand iſt alſo die Geſetzgebung für die Natur, d. i. ohne Verſtand würde es gar keine Natur oder ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen der Erſcheinungen nach Regeln geben. Denn Erſcheinungen können, als ſolche, nicht auſser uns, d. i. unabhängig von unſerm Erkenntniſsvermögen als Dinge an ſich (nicht Vorſtellungen) ſtatt finden, ſondern exiſtiren nur in unſrer Sinnlichkeit. Unſre Sinnlichkeit aber iſt, als Gegenſtand der Erkenntniſs in einer Erfahrung, mit allem, was ſie enthalten mag, nur in der Einheit der Apperception möglich. Die Einheit der Apperception aber iſt der transſcendentale Grund der nothwendigen Geſetzmäſsigkeit aller Erſcheinungen in einer Erfahrung. Dieſe Einheit der Apperception iſt die Regel, das Mannigfaltige von Vorſtellungen aus einer einzigen zu beſtimmen, und das Vermögen dieſer Regeln iſt der Verſtand. Alle Erſcheinungen liegen alſo, als mögliche Erfahrungen, eben ſo im Verſtande, als ſie, als bloſse Anſchauungen, in der Sinnlichkeit liegen, und erhalten vom Verſtande eben ſo ihre formale Möglichkeit als von der Sinnlichkeit.

Der reine Verſtand iſt alſo in den Kategorien das Geſetz der ſynthetiſchen Einheit aller Erſcheinungen, und erſt dadurch Erfahrung ihrer Form

nach urſprünglich möglich. Und ſo iſt denn die transſcendentale Deduction hiermit geführt worden, d. i. es iſt begreiflich gemacht worden, wie der Verſtand zur Sinnlichkeit ein ſolches Verhältniſs haben könne, daſs aus dem erſten reine Begriffe *a priori* entſpringen, welche die Gegenſtände der Erfahrung auf eine allgemeine und nothwendige Weiſe beſtimmen oder für ſie objective Gültigkeit, d. i. Wahrheit, haben können (C. 1. A. 125. ff.).

42. Von Dingen an ſich können wir gar keine Begriffe *a priori* haben, denn nähmen wir ſie von dem Dinge, ſo wären es keine Begriffe *a priori*, nähmen wir ſie aus uns ſelbſt, ſo iſt kein Grund da, warum die Dinge ſo beſchaffen ſeyn ſollten, wie wir ſie *a priori* denken. Nur dann können gewiſſe Begriffe *a priori* vor der empiriſchen Erkenntniſs der Gegenſtände vorhergehen, wenn dieſe Gegenſtände nicht Dinge an ſich, ſondern Erſcheinungen ſind. Dann ſind ſie bloſse Modificationen unſrer Sinnlichkeit und Beſtimmungen unſers identiſchen Selbſt, d. h. ſie müſſen in durchgängiger Einheit einer und derſelben Apperception ſtehen. In dieſer Einheit des Bewuſstſeyns aber beſteht auch die Form aller Erkenntniſs der Gegenſtände (wodurch das Mannigfaltige, als zu Einem Object gehörig, gedacht wird). Alſo macht die Art, wie das Mannigfaltige der ſinnlichen Vorſtellung (Anſchauung) zu einem Bewuſstſeyn gehört, eine formale Erkenntniſs *a priori* aller Gegenſtände überhaupt aus, ſo fern ſie gedacht werden. Und dieſe Erkenntniſs ſind die Kategorien. Sie ſind alſo nur darum *a priori* möglich, weil es unſre Erkenntniſs bloſs mit Erſcheinungen zu thun hat, deren Möglichkeit in uns ſelbſt liegt, deren Verknüpfung und Einheit (daſs ſie als Gegenſtände vorgeſtellt werden) bloſs in uns angetroffen wird. Und aus dieſem Grunde, daſs alle Erfahrungsgegenſtände Erſcheinungen ſind, dem einzig mög-

lichen unter allen, ist auch diese Deduction der Kategorien geführt worden (C. 1. A. 128. ff.).

b. Nach der zweiten und den folgenden Ausgaben der Critik (C. 129. ff.).

43. In den Met. Anfangsgr. der Naturw. (N. XVIII*), 3. sagte Kant, dass die Aufgabe: wie Erfahrung vermittelst der Kategorien und nur allein durch dieselben möglich sei, welche eben durch die transscendentale Deduction derselben aufgelöset wird, wie er jetzt (1786) einsehe, eine eben so grosse Leichtigkeit habe, als ihre Wichtigkeit gross sei. Denn die Auflösung derselben könne beinahe durch einen einzigen Schluss aus der genau bestimmten Erklärung eines Urtheils überhaupt (dass dies eine Handlung sei, durch welche gegebene Vorstellungen zuerst Erkenntniss eines Objects werden) verrichtet werden. Er leugnet nicht, dass in der jetzt vorgetragenen Deduction noch einige Dunkelheit sei, und sagt, dass sie dem gewöhnlichen Schicksale des Verstandes im Nachforschen beizumessen sei, dem der kürzeste Weg gemeiniglich der erste sei, den er gewahr wird. Er werde daher die nächste Gelegenheit ergreifen, diesen Mangel in der Deduction zu ergänzen. Er betreffe auch nur die Art der Darstellung, nicht den Erklärungsgrund, der in der vorhergehenden Deduction schon richtig angegeben sei. Dies Versprechen hat nun Kant in der zweiten Auflage der Critik der reinen Vernunft, nach der auch alle folgende Auflagen unverändert abgedruckt sind, erfüllt, und ich will nun diese Deduction der Kategorien noch auf diese Art darstellen.

44. Die Verbindung eines Mannigfaltigen überhaupt kann niemals durch Sinne in uns kommen, auch nicht einmal die

Verbindung in der reinen Vorſtellung *a priori* des Raums und der Zeit; denn ſie iſt eine Wirkung des ſelbſtthätigen Vermögens der Vorſtellungskraft, d. i. des Verſtandes. Dieſe Verbindung heiſse Syntheſis. Sie iſt die einzige Vorſtellung, die nicht durch Gegenſtände gegeben iſt (M. I, 145. C. 129.), und iſt die Vorſtellung der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen in den Anſchauungen ſowohl als in den Begriffen. Daſs, wenn dieſe Vorſtellung möglich ſeyn ſoll, die Vorſtellung der Einheit noch zu dem Act der Verbindung des Mannigfaltigen hinzukommen müſſe, wird im Art. Einheit, qualitative, gezeigt (M. I, 146. C. 130.).

45. Im Art. Ich, 2. wird gezeigt, daſs das Ich denke alle unſre übrigen Vorſtellungen müſſe begleiten können, weil ſonſt etwas in uns vorgeſtellt werden würde, was gar nicht gedacht werden könnte. Dieſe Vorſtellung: Ich denke, heiſst das reine oder urſprüngliche Selbſtbewuſstſeyn. Die mannigfaltigen Vorſtellungen würden nehmlich nicht insgeſammt meine Vorſtellungen ſeyn, wenn ſie nicht insgeſammt zu Einem Selbſtbewuſstſeyn gehörten. Nur dadurch, daſs ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorſtellungen in Ein Bewuſstſeyn verbinden kann, d. i. durch die ſynthetiſche Einheit der Apperception, iſt es möglich, daſs ich mir die Einerleiheit (Identität) dieſes Bewuſstſeyns in dieſen Vorſtellungen ſelbſt, d. i. die analytiſche Einheit in der Apperception, vorſtelle. Die ſynthetiſche Einheit der Apperception iſt alſo der höchſte Punct alles Denkens, der Verſtand ſelbſt, und dieſer iſt alſo das Vermögen, *a priori* zu verbinden oder das Mannigfaltige gegebener Vorſtellungen unter Einheit des Selbſtbewuſstſeyns zu bringen; und es iſt folglich der oberſte Grundſatz alles Verſtandesgebrauchs und folglich der ganzen menſchlichen Erkenntniſs: daſs alles Mannigfal-

tige der Anſchauung muſs können unter die ſynthetiſche Einheit des Selbſtbewuſstſeyns gebracht werden. Dieſe ſynthetiſche Einheit des Selbſtbewuſstſeyns, welche objectiv und ſubjectiv ſeyn kann, iſt erklärt im Art. Einheit, objective. Unter dieſem Grundſatze ſtehen nun alle Vorſtellungen der Anſchauungen, in ſo fern ſie gedacht oder erkannt, und eben darum in Einem Bewuſstſeyn verbunden werden müſſen. Er iſt unter den Erkenntniſsquellen die erſte oder oberſte reine Verſtandeserkenntniſs und die allgemeingültige und nothwendige Bedingung aller Erkenntniſs. Uebrigens iſt er analytiſch, denn er ſagt bloſs, daſs alle meine Vorſtellungen unter den Bedingungen ſtehen, müſſen, die ſie zu meinen Vorſtellungen machen. Auch iſt er ein Princip für den menſchlichen Verſtand, durch deſſen Selbſtbewuſstſeyn das Mannigfaltige der Anſchauung nicht gegeben wird. Man findet dieſes weiter ausgeführt und erläutert im Art. Apperception, 3. ff. Bewuſstſeyn, 4. ff. Anſchauung, 11.

46. Kant will nun, nachdem er dieſes als Vorbereitung zu ſeiner Deduction vorausgeſchickt hat, die transſcendentale Deduction aus der genau beſtimmten Erklärung eines Urtheils führen. Zu dem Ende unterſucht er erſt den Begriff eines Urtheils. Die Erklärung, daſs ein Urtheil die Vorſtellung des Verhältniſſes zwiſchen zwei Begriffen ſei, iſt unbefriedigend. Denn erſtlich paſst ſie nur auf kategoriſche oder unbedingte, aber nicht auf hypothetiſche und disjunctive Urtheile. Wenn es regnet, ſo wird es naſs, iſt ein hypothetiſches Urtheil, das aber aus zwei kategoriſchen Urtheilen und nicht aus zwei Begriffen beſteht. Entweder giebt es einen freien Willen, oder nicht, iſt ein disjunctives Urtheil, das aber wieder aus zwei kategoriſchen Urtheilen und nicht aus ſo viel Be-

griffen beſteht. Zweitens aber iſt jene Erklärung eines Urtheils darum nicht befriedigend, weil in derſelben nicht angegeben iſt, worin denn dieſes Verhältniſs eigentlich beſtehe (M. I, 156. C. 140. f.). Ein Urtheil iſt (wenn wir ſowohl das, was Kant Wahrnehmungsurtheile, als auch das, was er Erfahrungsurtheile nennt, unter einem Begriff zuſammenfaſſen wollen) die Art, gegebene Erkenntniſſe zur Einheit der Apperception zu bringen. Wenn ich z. B. ſage: die Cörper ſind ſchwer, ſo will ich auch die Cörper mit allem übrigen, was unter dem Begriff des Schweren ſtehet, unter dieſem Begriff vereinigen, und ſo durch die Einheit des Begriffs ſchwer in Ein Bewuſstſeyn zuſammen faſſen. Sage ich: wenn ich einen Cörper trage, ſo fühle ich einen Druck der Schwere, ſo will ich unter der Einheit des Gefühls der Schwere auch das, was ich fühle, wenn ich einen Cörper trage, mir vorſtellen, und alſo dadurch dieſes letzte Gefühl mit allen übrigen, die jenem erſten, dem des Drucks der Schwere, gleich ſind, in Ein Bewuſstſeyn verknüpfen. Nun kann dieſe Einheit des Bewuſstſeyns entweder ſubjectiv oder objectiv ſeyn. Sie iſt ſubjectiv, heiſst, der Grund dieſer Verknüpfung zur Einheit des Bewuſstſeyns, alſo auch dieſe Einheit ſelbſt, iſt nur für das urtheilende Subject gültig. Das iſt z. B. der Fall mit dem letztern Urtheile, in welchem es heiſst: wenn ich einen Cörper trage, ſo fühle ich u. ſ. w. Es wird durch ein ſolches Urtheil ein Zuſtand des Subjects, aber nicht etwas im Object oder Gegenſtande ausgedrückt. Solche Urtheile nun, in welchen die Einheit des Bewuſstſeyns ſubjectiv iſt und ſich auf etwas bloſs im Subject Befindliches, z. B. auf Gewohnheit, eine gewiſſe daraus folgende Aſſociation u. dergl. gründet, nennt Kant Wahrnehmungsurtheile. Allein die Einheit des Bewuſstſeyns in ei-

nem Urtheile kann auch objectiv seyn, d. i. der Grund dieser Einheit des Bewufstseyns kann auch für Jedermann gültig seyn. Das ist z. B. der Fall mit dem erstern Urtheile, in welchem es heifst, die Cörper sind schwer. Es wird durch ein solches Urtheil etwas im Object angegeben. Solche Urtheile nennt Kant Erfahrungsurtheile. Sie sind die eigentlichen Urtheile. Das Verhältnifswörtchen ist oder sind ist das, wodurch die objective Einheit der gegebenen Vorstellungen von der subjectiven unterschieden wird. Denn dieses ist oder sind bezeichnet, dafs die gegebenen Vorstellungen in Einem Bewufstseyn verbunden sind, und dafs diese Einheit, zu der sie verknüpft sind, nothwendig und daher für Jedermann gültig, und nicht zufällig und bloss für den Urtheilenden gültig sei. Im letztern Fall müfste es nicht heifsen: die Cörper sind schwer, sondern: die Cörper sind mir, für mich, schwer. Dafs das Urtheil selbst sich auf Erfahrung gründet, ändert hierin nichts. Man könnte nehmlich sagen, Erfahrung giebt doch keine Nothwendigkeit, wenn sich also das Urtheil, dafs die Cörper schwer sind, auf Erfahrung gründet, wie kann diese Verknüpfung nothwendig seyn? Die Antwort hierauf ist: in einer empirischen Anschauung gehören freilich zwei Vorstellungen, welche selbst zu dem Empirischen der Anschauung gehören, nicht nothwendig zu einander, denn sonst wären sie nicht empirisch; aber zufällig können sie doch auch nicht zu einander gehören, denn sonst wäre in keiner empirischen Anschauung eine allgemeingültige Verknüpfung, und ein jeder Anschauende machte folglich alsdenn eine andre Verknüpfung und hätte einen andern Gegenstand vor sich. Es mufs also in den in der Anschauung zufällig zu einander kommenden Vorstellungen eine Verbindung zu einem Bewufstseyn gemacht werden, in welcher die Einheit des Bewufstseyns nothwendig ist. Und durch diese Nothwendigkeit in der Ein-

heit des Bewufstſeyns gehören die, ſonſt in der Erfahrung zufällig zu einander kommenden, mannigfaltigen Vorſtellungen in der Anſchauung nothwendig zu einander; das heifst, wenn aus den in der empiriſchen Anſchauung gegebenen mannigfaltigen Vorſtellungen eine Erkenntnifs werden ſoll, oder die Vorſtellung von der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Verknüpfung dieſer mannigfaltigen Vorſtellungen zu einer Einheit, welche der Gegenſtand heifst: ſo mufs dieſe Verknüpfung nach gewiſſen Gründen geſchehen, welche allen unſern Vorſtellungen dieſe Beſchaffenheit geben. Und dieſe Gründe laſſen ſich alle aus dem Grundſatz ableiten, dafs alle unſre Vorſtellungen müſſen unter die ſynthetiſche Einheit des Selbſtbewufstſeyns gebracht werden können, weil durch dieſe Einheit die Einheit der Anſchauung allein möglich iſt. Die Vorſtellung der Art nehmlich, wie dieſes geſchieht, iſt mit Nothwendigkeit verknüpft, weil ſie auf der Beſchaffenheit unſers Verſtandes, dafs er nur auf dieſe und keine andre Weiſe verknüpfen kann, beruhet. Und eine ſolche Art zu verknüpfen iſt nichts anders, als eine Art objectiv zu urtheilen, und die Vorſtellungen dieſer Art zu urtheilen, eine Kategorie (M. I, 157. C. 141. f.). Alle ſinnliche Anſchauungen ſtehen folglich unter den Kategorien, und dieſe ſind die Bedingungen, unter welchen die verſchiedenen Vorſtellungen in den Anſchauungen allein in ein objectives Bewufstſeyn zuſammen kommen können, ſ. Erfahrungsurtheil (M. I, 158. C. 143.).

46. Es iſt nun jetzt gezeigt worden, dafs ſich keine Anſchauung denken laſſe, in welcher nicht das Mannigfaltige der verſchiedenen Vorſtellungen, die ſie enthält, durch eine Kategorie verknüpft wäre, und dafs folglich jede Anſchauung unter einer ſolchen Einheit ſtehe. Jetzt ſoll nun

noch gezeigt werden, dafs alle objective Einheit, die in jeder Anschauung liegt, oder unter welcher sie steht, eine Kategorie sei, und dadurch vollkommen ins Licht gesetzt werden, wie die Kategorien von Gegenständen einer Anschauung überhaupt möglich sind, oder wie es möglich ist, *a priori* zu bestimmen, wie die Gegenstände der Erfahrung beschaffen seyn müssen. Wir werden daraus sehen, dafs nur durch die Kategorien eine solche Einheit und Verknüpfung des Sinnlichen, als wir Natur nennen, möglich werde. Dies ist nun das, womit Kant seine Deduction, nach der ersten Darstellung derselben, anfing (M. I, 159. 171. C. 144. f. 159. f.).

48. Im Art. Apprehension findet man, was Synthesis der Apprehension oder die Zusammensetzung in einer empirischen Anschauung heifst. Mit den Anschauungen des Raums und der Zeit ist nun schon Einheit der Synthesis aller Apprehension, als die Bedingung aller Anschauung gegeben. Sie ist die Einheit der transscendentalen Synthesis der Einbildungskraft, diese Einheit ist aber jederzeit eine Kategorie (s. Einbildungskraft, 3.). Nun kann uns keine andere empirische Anschauung gegeben werden als in Raum und Zeit, weil wir keine andern Formen der sinnlichen Anschauung haben. Mithin gelten die Kategorien von allen empirischen Anschauungen, da nur wegen dieser Kategorien Gegenstände der Erfahrung, d. i. mit Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit versehene Einheiten des empirisch gegebenen Mannigfaltigen der Vorstellungen sind. Alle objective Einheit in den Erfahrungsgegenständen ist folglich eine Kategorie (M. I, 173. C. 160. f.). Beispiele hierzu findet man in den Art. Gröfse und Ursache.

49. Die Kategorien sind also nur Regeln für einen Verstand, dessen ganzes

Vermögen im Denken, d. i. Verbinden des gegebenen Mannigfaltigen beſtehet. Denn, wollten wir uns einen Verſtand denken, der ſelbſt anſchauete (wie etwa einen göttlichen, der ſich nicht gegebene Gegenſtände vorſtellte, ſondern die Gegenſtände ſelbſt durch ſein Vorſtellungsvermögen hervorbrächte), ſo würden die Kategorien zur Erkenntniſs eines ſolchen Verſtandes (deſſen Erkennen ein Schaffen wäre, und der die Dinge erkennete, wie ſie an und für ſich ſind, nicht wie ſie durch das Erkenntnisvermögen vorgeſtellt werden oder erſcheinen) nichts helfen oder dazu beitragen können. Von der Eigenthümlichkeit unſers Verſtandes aber, daſs er nur vermittelſt der Kategorien und gerade durch dieſe Art und Anzahl derſelben Einheit des Bewuſstſeyns *a priori* hervorbringt, läſst ſich weiter kein Grund angeben. Eben ſo wenig läſst ſich aber auch zeigen, warum wir gerade dieſe und keine andern Functionen zu urtheilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unſerer möglichen Anſchauung ſind (M. I, 160. C. 145. f.).

50. Die Kategorien laſſen ſich aber auch bloſs zur Erkenntniſs von Gegenſtänden der Erfahrung gebrauchen, und von keinen andern Dingen, die etwa noch vorhanden ſeyn möchten, ohne daſs uns eine Anſchauung derſelben durch die Sinne gegeben iſt. Davon wird man ſich überzeugen, wenn man bedenkt, daſs zum Erkenntniſs eines Gegenſtandes auſser der Kategorie immer noch eine Anſchauung gehört. Man findet das weiter ausgeführt in dem Art. Erkennen, 2. u. Denken, 3. ff. Nun giebt es für uns keine andere Art der Anſchauung als durch die Sinne gegebene, ſ. Anſchauung 6. und reine Anſchauungen, in denen nichts durch die Sinne Gegebenes enthalten iſt. Allein die reinen Anſchauungen ſind bloſs die Formen der Erfah-

rungsgegenſtände, und die Erkenntniſs derſelben hat alſo nicht exiſtirende Dinge, ſondern bloſs die Formen der ſinnlichen Dinge zu Gegenſtänden, ſ. Anſchauung, 9. f. Daſs es aber Dinge giebt, die in ſolchen Formen angeſchauet werden, d. i. empiriſche Anſchauungen, können wir nur durch die ſinnlichen Eindrücke und die Verknüpfung derſelben vermittelſt der Kategorien wiſſen. Das Product einer ſolchen Verknüpfung heiſst nun Erfahrungserkenntniſs, folglich geht aller Gebrauch der Kategorien bloſs auf Erfahrungserkenntniſs (M. I. 161. C. 146. ff.).

51. Unſere ſinnliche und empiriſche Anſchauung kann alſo allein den Kategorien Sinn und Bedeutung geben; denn ohne jene Anſchauung fehlt es den Kategorien an Inhalt, und ſie ſind dann bloſs leere Formen des Denkens eines Gegenſtandes überhaupt. Dieſer Satz iſt von der gröſsten Wichtigkeit, denn er beſtimmt die Grenzen, innerhalb welcher die Kategorien nur zur Erkenntniſs gebraucht werden können. Die reinen Formen der ſinnlichen Anſchauung erſtrecken ſich in ihrem Gebrauch bloſs auf Gegenſtände der Sinne, und zwar nur auf ſolche ſinnliche Eindrücke, welche ſich in dieſe Formen ordnen können. Giebt es welche, die ſich in dieſe Formen nicht ordnen können, ſo können wir ſie nicht erhalten, aber dieſe Formen haben dann auch für ſie keinen Gebrauch. Doch erhalten wir auch ſinnliche Eindrücke, für welche die eine Form unſerer Sinnlichkeit, nehmlich der Raum, keinen Gebrauch hat, das ſind nehmlich diejenigen, welche bloſs im innern Sinn ſind, ſ. Anſchauung. 12. Am allerwenigſten können Raum und Zeit für überſinnliche Gegenſtände Erkenntniſſe geben. Ueber die Grenzen der Erfahrung hinaus ſtellen die Formen der Sinnlichkeit gar nichts vor, denn ſie ſind nur in unſerer Sinnlichkeit vorhanden, und haben

alſo aufser den Grenzen derſelben gar keine Wirklichkeit. Die Kategorien hingegen erſtrecken ſich, in Anſehung ihres Gebrauchs, auf Gegenſtände der Anſchauung überhaupt, dieſe mag der unſrigen ähnlich ſeyn oder nicht, wenn ſie nur eine ſinnliche und nicht eine intellectuelle (d. i. durch Verſtand ſelbſt gewirkte) Anſchauung iſt (ſ. Anſchauung, 6.). Dieſe weitere Ausdehnung der reinen Verſtandesbegriffe, in Anſehung ihres Gebrauchs, über unſere ſinnliche Anſchauung hinaus hilft uns aber nichts zum Erkennen oder Beſtimmen eines Gegenſtandes. Denn es fehlt uns alsdann, wegen Mangel der Anſchauung, an dem Gegenſtande, die reinen Verſtandesbegriffe ſind folglich dann leer an Inhalt, z. B. wir denken dann eine Urſache, haben aber nichts, was dieſe Urſache wäre. Dann können wir nicht einmal wiſſen, ob ſolche Gegenſtände auch nur möglich ſind, weil der Begriff der Möglichkeit ſelbſt eine der Anſchauung bedurftige Kategorie iſt (M. I, 162. C. 148).

52. Nimmt man folglich einen Gegenſtand an, der nicht kann ſinnlich angeſchauet werden, z. B. Gott, Geiſt, und dergl., ſo kann man ihn freilich durch alle die Prädicate denken, die ſchon in der Vorausſetzung liegen, daſs ihm nichts zur ſinnlichen Anſchauung Gehöriges zukomme, z. B. man kann ſagen, daſs er nicht ausgedehnt, nicht im Raume ſei, daſs die Dauer deſſelben nicht eine Zeitdauer ſei, daſs in ihm keine Veränderungen angetroffen werden, u. dergl. Aber man kann durch die Kategorien nicht beſtimmen, was er ſei, ja ſie laſſen ſich nicht einmal darauf anwenden. Z. B. ob es eine Subſtanz gebe, d. i. ein Etwas, das bloſs als Subject, nie aber als Prädicat von einem andern Subject, gedacht werden könne, das kann ich nur wiſſen, wenn etwas durch die empiriſche Anſchauung gegeben iſt, z. B. die Materie der Cörperwelt, das bloſs als Subſtanz gedacht werden kann (M. I. 163. C. 149). Das hindert

aber nicht, dafs der Gedanke von einem Gegenſtande, der ſich nicht erkennen läſst, z. B. von Gott, nicht dennoch ſeine wahren und nützlichen Folgen für den Vernunftgebrauch des Subjects haben könnte, inſofern dieſer Vernunftgebrauch nicht auf die Erkenntniſs oder Beſtimmung des Objects, ſondern auf das Wollen oder die Beſtimmung des Subjects gerichtet iſt. Dann läſst ſich der Gegenſtand allerdings durch die Kategorien denken und nach einer Analogie mit den Erfahrungsgegenſtänden vorſtellen, aber nicht erkennen, wie er an ſich iſt (C. 166. *), ſ. Daſeyn, 13.

53. Die Verknüpfung durch die Kategorien iſt rein intellectual, d. h. es iſt gar nichts Sinnliches in derſelben. Sie bekommen aber nur objective Realität, d. i. Anwendung auf wirkliche Gegenſtände, durch die Formen der Anſchauungen *a priori* (Raum und Zeit), deren Mannigfaltiges der Verſtand zu den ſynthetiſchen Einheiten verknüpft, die wir uns in den Kategorien denken (M. I, 164. C. 150. f.). Dieſe Verknüpfung iſt aber nicht bloſs intellectual, ſondern zugleich ſinnlich und figürlich, und von ihr muſs daher die bloſse Verſtandesverbindung, die allein in den Kategorien gedacht wird, und intellectual iſt, wohl unterſchieden werden, ſ. Einbildungskraft, 3. ff.

54. Die Gegenſtände der Erfahrung ſind Erſcheinungen (ſ. Erſcheinung), den Inbegriff dieſer Erſcheinungen nennen wir, in ſo fern eine nothwendige und allgemeine Verknüpfung unter ihnen und in ihnen iſt, Natur, folglich ſind es die Kategorien, die dieſe Natur möglich machen, dieſe Verknüpfung hinein bringen, und dadurch die Gegenſtände der Natur *a priori* beſtimmen können (M. I, 176. C. 163. Pr. 109.). Es iſt alſo gewiſs, dafs der Verſtand ſeine Geſetze nicht aus der Natur ſchöpft, ſondern ſie dieſer vorſchreibt

(Pr. 113.). Dieſe Behauptung, ſo auffallend ſie iſt, verliert das Auffallende, wenn man bedenkt, daſs die Gegenſtände der Natur nichts anders als ein Verknüpftes ſinnlicher Affectionen ſind, daſs ſie alſo dem erkennenden Subject inhäriren, und folglich auch unter den Geſetzen des verknüpfenden Vermögens des Subjects ſtehen müſſen. Die Gegenſtände der Natur ſind ſinnliche Affectionen, heiſst nehmlich, ſie ſind Eindrücke auf unſre Sinne. Daſs wir z. B., wenn wir etwas ſehen, nicht einen Gegenſtand ſehen, der an ſich, auſser unſern Vorſtellungen, auſser unſrer Anſchauung vorhanden iſt, ſondern daſs etwas ſehen nichts anders heiſse, als gewiſſe Eindrücke wahrnehmen, die wir auf unſern Sinn des Geſichts erhalten, und die wir vermittelſt der Operationen der Einbildungskraft und des Verſtandes ſo mit einander verknüpfen, daſs dadurch die Geſtalten entſtehen, welche wir die ſichtbaren Gegenſtände nennen, iſt das, was unter dem Ausdruck zu verſtehen iſt, die Gegenſtände der Natur inhäriren uns. Ein Gegenſtand der Natur iſt alſo das Product einer Einwirkung auf unſre Sinne, und der Verknüpfung, die wir in die durch jene Einwirkung entſtandenen ſinnlichen Eindrücke hinein legen. Alle mögliche Wahrnehmung hängt von der Verknüpfung durch Apprehenſion ab, dieſe empiriſche Verknüpfung hängt aber wieder von der transſcendentalen durch die Kategorien ab, folglich müſſen alle Gegenſtände der Natur unter den Kategorien ſtehen und ihre Geſetzmäſsigkeit überhaupt von denſelben erlangen. Die beſondern, durch Erfahrung gegebenen, Naturgeſetze ſind aber nicht von den Kategorien abzuleiten (M. I, 177. C. 164. f.).

55. Reſultat. a. Wir können keinen Gegenſtand denken, als durch Kategorien, und erkennen, als durch Anſchauungen, die den Kategorien entſprechen, ihnen einen Inhalt geben, und ſo die Natur in

materieller Bedeutung möglich machen. Alle Erkenntnifs ist aber, in so fern der Gegenstand gegeben ist, empirisch, d. h. Erfahrung. Folglich ist uns blofs von Gegenständen möglicher Erfahrung, und von keinen andern, eine Erkenntnifs a priori (obwohl nicht von dem, was an ihnen empirisch ist) möglich (M. I, 178. C. 165).

56. b. Die Kategorien enthalten die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung, und machen die Natur in formeller Bedeutung möglich. Denn

α. stehen alle Anschauungen unter den Kategorien, die es allein möglich machen, dafs das in der Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff mit einander verknüpft wird;

β. wird selbst die Einheit in der Anschauung, die es möglich macht, sie als einen Gegenstand zu denken, durch die Selbstthätigkeit des Verstandes, und den zum Grunde liegenden Stoff, des Raums und der Zeit, den Kategorien gemäfs, in die Anschauung hineingelegt, oder vielmehr die durch sinnliche Eindrücke entsprungene Empfindung dadurch zu einer Anschauung geformt;

γ. giebt es keine andere Erkenntnifs, als die durch solche empirische Anschauungen, also auch keine andere Erfahrungserkenntnifs.

Folglich enthalten die Kategorien die Gründe der Verknüpfung des durch die Eindrücke auf die Sinne gelieferten Stoffs, welche Verknüpfung eben Erfahrung heifst; und diese ist also nur möglich durch die Kategorien.

57. c. Um sein System der Erzeugung der Erfahrungsgegenstände und der Erkenntnifs derfel-

ben vermittelſt der Kategorien ins Licht zu ſetzen, verglich K. daſſelbe mit den drei verſchiedenen Haupttheorien über die Erzeugung. Es giebt

α. das Syſtem der Epigeneſis. Dieſes Syſtem behauptet, daſs die entſtehenden Weſen aus den ſie erzeugenden Weſen wirklich entſpringen, ſo daſs der Zeugungsſtoff der Eltern allmählig zu einem neuen organiſchen Weſen ihrer Art ausgebildet werde, und ſo das zu erzeugende Weſen nach und durch die Zeugung wirklich entſtehe. Ein ſolches Syſtem iſt nun auch das kritiſche vom Urſprung der Erfahrung. Sie, die Erfahrung, iſt vor der Erkenntniſs deſſen, der die Erfahrung macht, nicht vorhanden, ſondern die Erfahrungsgegenſtände ſelbſt werden mit der ganzen Erfahrungserkenntniſs durch das erkennende Subject vermittelſt der Eindrücke, die es auf die Sinne erhält, der Formen des Raums und der Zeit, und der Verknüpfung alles dieſes Mannigfaltigen durch die Kategorien, alſo durch den Actus des Erkennens, erſt erzeugt. Es giebt alſo nicht eher Erfahrungsgegenſtände, und Vorſtellungen, die ſich auf ſie beziehen, oder durch die ſie erkannt werden, als erſt dann, wenn ſie durch das, die Erfahrung erzeugende, Subject erzeugt werden (C. 166. M. I. 179). Dieſes Syſtem unterſcheidet ſich alſo ganz von

β. dem Syſtem der Evolution. Dieſes Syſtem behauptet, daſs gleich bei der Schöpfung die Keime zu allen Weſen ſind erſchaffen worden, und ſich durch die Zeugung bloſs entwickeln. Ein ſolches Syſtem vom Urſprung der Erfahrung iſt nun das gemeine, welches behauptet, alle Gegenſtände der Erfahrung ſind ſchon vor der Erkenntniſs derſelben vorhanden. Gleich bei der Schöpfung iſt alles ſo eingerichtet, wie wir es durch den Act des Erkennens nach und nach erfahren, ſo daſs die Erfahrung durch uns nicht erſt erzeuget, ſon-

dern nur entwickelt wird. Wäre dieſes Syſtem richtig, dann könnten die Kategorien nicht *a priori* und nothwendig ſeyn, und Hume hätte recht, daſs es keine andern Urſachen als zufällige gebe, d. i ſolche, von denen man ſagen muſs, daſs die Wirkungen aus ihnen nicht nothwendig erfolgen. Wir könnten nie ſagen, wenn die Sonne aufgehet, ſo muſs es Tag werden, ſondern nur, ſo kann es Tag werden; denn wenn auch alle Bedingungen da wären, unter welchen es Tag wird, könnte es dann doch vielleicht nicht Tag werden, weil dann in dem Begriff der Urſache nicht die Nothwendigkeit liegt; auch iſt dann das Geſetz: daſs alle Veranderung ihre Urſache haben muſs, nicht zu retten.

γ. Das Syſtem des Occaſionalismus behauptet, daſs der Schöpfer bei Gelegenheit einer jeden Begattung, der, während derſelben ſich miſchenden, Materie die Bildung zu einem organiſchen Weſen giebt. Ein ſolches Syſtem vom Urſprung der Erfahrung wäre nun ein Mittelweg zwiſchen den beyden vorigen, und würde behaupten, es wären uns mit unſerer Exiſtenz gewiſſe Anlagen zum Denken eingepflanzt, die von unſerm Urheber ſo eingerichtet worden, daſs ſie genau eine ſolche Erkenntniſs hervorbrächten, die mit dem, wie der Schöpfer die Naturdinge eingerichtet habe, vollkommen übereinſtimme. Dieſes Syſtem kann erſtlich nicht erwieſen werden, ſondern kann bloſs als eine Hypotheſe gelten, deren Richtigkeit wir aber nie durch ihr Zuſammentreffen mit der Erfahrung erproben können, weil wir dieſes Zuſammentreffen nie erfahren können. Denn unſre Erkenntniſs entſteht dann wie bei der Epigeneſis, die Natur aber entſteht wie bei der Evolution, beides läuft neben einander in der vollkommenſten Uebereinſtimmung fort. Da wir aus unſerer Erkenntniſs nicht hinaus und zur Natur gehen können, um die Uebereinſtim-

mung derſelben mit unſerer Erkenntniſs zu erforſchen, ſo können wir auch die Richtigkeit dieſer Hypotheſe nicht weiter erproben. Ferner iſt bei einer ſolchen Hypotheſe nicht abzuſehen, wo es mit ſolchen vorbeſtimmten Anlagen ein Ende haben ſoll. Denn dieſe Anlagen zum Denken ſind alsdann nicht die nothwendigen Bedingungen der Erfahrung, ſondern ganz zufällig, und können anders und anders ſeyn, je nachdem die Natur es etwa in der Folge noch erfordern möchte. Was aber die Hauptſache iſt, ſo würde bei dieſer Hypotheſe den Kategorien die Nothwendigkeit fehlen, die doch ihrem Begriff weſentlich angehört. Ich würde z. B. vom Begriff der Urſache ſagen müſſen, ich bin ſo eingerichtet, daſs ich alles ſo denken muſs, als hänge es nothwendig wie Urſache und Wirkung zuſammen, damit meine Erkenntniſs mit der Natur zuſammenſtimme. Hingegen nach dem kritiſchen Syſtem giebt es gar keine andere Natur, als die, welche in meinen Sinnen iſt, und ſie beſteht gerade in dieſer Verknüpfung durch Urſache und Wirkung (C. 168. f. M. I, 180).

§8. Dieſe transſcendentale Deduction der Kategorien iſt alſo ein Beweis, daſs ſie die Gründe ſind, welche die Erfahrung möglich machen. Zugleich ſehen wir aus derſelben, wie es möglich iſt, daſs es eine theoretiſche Erkenntniſs überhaupt, und inſonderheit von den Gegenſtänden der Erfahrung, geben kann. Dieſe Deduction zeigt, daſs die Erfahrungserkenntniſs nichts anders iſt, als eine Beſtimmung der Anſchauungen, die wir in Raum und Zeit haben, die uns eigentlich inhäriren, und deren Gegenſtände darum nicht Dinge an ſich ſind, ſondern Erſcheinungen, und daſs die Möglichkeit derſelben auf der Beſchaffenheit unſers Erkenntniſsvermögens beruhet. Hieraus folgt, daſs alle Erfahrung abhängt von dem Princip, daſs alle unſere Affectionen durch die urſprüngliche ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns, vermit-

telſt der Kategorien, verknüpft, und alſo eben ſo durch die Form unſers Verſtandes, wie durch die urſprünglichen Formen unſrer Sinnlichkeit, Raum und Zeit, beſtimmt werden (C. 168. f. M. I, 181. Pr. 110).

59. Wie aber dieſe eigenthümliche Eigenſchaft unſerer Sinnlichkeit ſelbſt, oder die unſeres Verſtandes und der ihm und allem Denken zum Grunde liegenden Apperception oder des Selbſtbewuſstſeyns, möglich ſei, läſst ſich nicht weiter auflöſen und beantworten. Aber es läſst ſich auch ein überzeugender Grund angeben, warum wir dieſe Frage niemals beantworten können, nehmlich der, weil wir die Sinnlichkeit und den Verſtand zu aller Beantwortung, und zu allem Denken der Gegenſtände immer wieder nöthig haben, ſo iſt es unmöglich, über den Urſprung und die Möglichkeit dieſer unſrer Erkenntniſsvermögen ſelbſt etwas zu erkennen; denn dazu würde ein anderes Vermögen nöthig ſeyn, in welchem der Grund dazu aufgeſucht werden müſste, wodurch wir aber doch nicht am Ende ſeyn, und wieder nach dem Grund dieſes neuen Vermögens fragen würden, und ſo fort ohne Ende (P. 111).

Vom Gebrauch der Kategorien in praktiſcher Beziehung.

60. Die reine Kategorie allein drückt nur das Denken eines Gegenſtandes überhaupt aus. Unter der reinen Kategorie verſtehen wir aber den bloſsen Verſtandesbegriff, ſo daſs dabei von aller ſinnlichen Vorſtellung abſtrahirt wird. Wenn ich z. B. die Gröſse denke, ohne dieſe Gröſse etwa mir räumlich, oder auch als eine Zeitdauer vorzuſtellen, ſondern bloſs als das Gleichartige in einer Anſchauung überhaupt, ſo iſt das der reine ganz intellectuelle Verſtandesbegriff. Dieſer reine Verſtandesbegriff iſt nur eine von

den verſchiedenen Arten (*modis*), ſich überhaupt einen Gegenſtand zu denken; nehmlich die Art, ſich ihn als ein gleichartiges Mannigfaltiges zu denken. Denken iſt die Handlung des Verſtandes, gegebene Anſchauungen auf einen Gegenſtand zu beziehen, z. B. ich ſehe ein Haus vor mir, ſo denke ich, wenn ich mir daſſelbe als etwas oder einen Gegenſtand vorſtelle, in dem das Mannigfaltige gleichartig iſt, ſo daſs ich es mir als ein aus Theilen einerlei Art zuſammengeſetztes Ganzes vorſtelle. Fehlt mir aber die Anſchauung, ſo denke ich in der Kategorie der Gröſse weiter nichts, als die Einheit in der Verknüpfung eines jeden Gleichartigen überhaupt. Man findet das weiter ausgeführt im Art. Denken, 5. Um nun aber einen beſtimmten Gegenſtand durch die Kategorie zu denken, dazu gehört noch ein Schema, d. i. man muſs ihm noch eine ſinnliche Form unterlegen, ſ. Gebrauch, 12. und Schema. Soll ein Gegenſtand als Gröſse erkannt werden, ſo muſs er entweder eine Ausdehnung im Raum, oder doch eine Zeitdauer haben. Ohne beides iſt es nicht möglich, ihn als Gröſse auch nur zu denken. (M. I, 347. C. 304. f.). Wollen wir ſehen, ob wir den Begriff der Urſache von einem Gegenſtande richtig gebrauchen, ſo bedürfen wir dazu der Anſchauung in der Zeit. Denn die Hauptſache bei der realen Urſache, nicht dem bloſs logiſchen Grunde, iſt, daſs ſie der Zeit nach eher ſei, als ihre Wirkung, und ſie erfordert alſo eine Anſchauung des Gegenſtandes, auf den ſie angewendet wird, in der Zeit (M. I, 336. C. 288.), ſ. Demonſtrabal, 2.

61. Die reinen Kategorien, ohne ſolche ſinnliche Formen, ſind alſo bloſs die reine Form des Verſtandesgebrauchs, und drücken nur aus, wie ein Gegenſtand gedacht wird, können aber allein noch keinen Gegenſtand beſtimmen, ſ. Gebrauch, 12., Denken, 8. und Ge-

genſtand, 15. (M. I, 348. C. 305). Es liegt hier eine ſchwer zu vermeidende Täuſchung zum Grunde. Weil die Kategorien nicht aus der Sinnlichkeit entſpringen, ſo ſcheint ihr Gebrauch ſich weiter als bloſs auf ſinnliche Gegenſtände zu erſtrecken (ſ. 51). Allein ſie ſind bloſs Gedankenformen (ſ. 51), durch welche allein ſich noch nichts erkennen läſst. Unterſcheiden wir indeſſen von den Erfahrungsgegenſtänden, welche wir doch nur für uns inhärirende Erſcheinungen erkennen müſſen, noch ein Ding, was uns nicht inhärirt und nicht Erſcheinung, aber der Grund der Erſcheinung iſt, kurz das, was die Erſcheinung an ſich ſeyn mag, auſser dem Subject, welches die Erſcheinung anſchauet: ſo iſt die Frage, ob wir ein ſolches Ding an ſich nicht vermittelſt der Kategorien erkennen? ſ. Erſcheinung (M. I, 349. C. 305. f.). Die Beantwortung dieſer Frage findet man im Art. An ſich, 4., Denken, 8. und im gegenwärtigen Art. 51 und 52.

62. Wenn Jemand, nach allen dieſen Erörterungen, doch noch Bedenken trägt, zuzugeben, daſs die Kategorien von Gegenſtänden, von welchen es keine Anſchauungen giebt, nicht zum Erkennen derſelben gebraucht werden können, der darf nur den Verſuch machen, ob es ihm möglich ſei, wirklich etwas von einem ſolchen Gegenſtand zu erkennen, was nicht bloſs in dem Begriff der Kategorie liegt. Denn die bloſse Entwickelung dieſes Begriffs hilft nichts zur Erkenntniſs des Gegenſtandes deſſelben. Es iſt nehmlich dann immer noch die Frage, ob es auch einen ſolchen Gegenſtand gebe, als man ſich durch die Kategorie denken will. Die Kategorie kann ja, wie es auch wirklich der Fall iſt, bloſs die Einheit des Denkens bedeuten, wozu aber ein Verſchiedenes von Vorſtellungen gegeben ſeyn muſs, wenn dieſe Einheit wirklich etwas verknüpfen und nicht bloſs den

Grund der Verknüpfung durch Denken vorſtellen ſoll. Der Satz z. B.: Alles, was da iſt, exiſtirt als Subſtanz oder als eine der Subſtanz anhängende Beſtimmung (Accidenz), iſt ein ſynthetiſcher Satz. Denn in dem Begriff des Daſeyns oder Exiſtirens liegt nicht der Begriff der Subſtanz oder des Accidenz. Auch iſt dieſer Satz ein transſcendentaler Grundſatz, denn er behauptet etwas ohne alle Bedingungen der Erfahrungen von Gegenſtänden überhaupt, nicht bloſs von ſinnlichen Gegenſtänden. Wie will man nun aber einen ſolchen Satz beweiſen, oder welchen Gebrauch will man davon machen? Wo iſt das dritte, was es möglich machen ſoll, den Begriff des Daſeyns ſo mit dem der Subſtanz oder des Accidenz zu verknüpfen, daſs ein für alle Gegenſtände, ſinnliche oder nichtſinnliche, geltender Satz daraus werde? Nur für ſinnliche Gegenſtände kann dieſer Satz bewieſen und verſtanden werden, ſ. Accidenz (M. I, 358. C. 314. f.).

63. Wir ſehen alſo hieraus, durch die Kategorien laſſen ſich zwar Gegenſtände denken, aber nicht a priori beſtimmen oder erkennen; und es iſt unmöglich, die Kategorien dazu zu gebrauchen, uns durch ſie von Dingen an ſich ein theoretiſches Erkenntniſs zu erwerben. Allein, es liegt doch auch nichts Unmögliches darin, daſs ein Ding an ſich eine ſolche Beſchaffenheit haben könne, als wir uns in der Kategorie denken. Denn der Sitz dieſer Begriffe iſt ja nicht die Sinnlichkeit, ſo daſs wir z. B. eben ſo, wie wir ſagen müſſen, was im Raum und in der Zeit iſt, kann kein Ding an ſich ſeyn, und ein Ding an ſich kann nicht im Raum und in der Zeit ſeyn, auch ſagen müſsten, was eine Urſach iſt, das kann kein Ding an ſich ſeyn, und ein Ding an ſich kann keine Urſache ſeyn. Der Sitz der Kategorien iſt der reine Verſtand. Da ſie alſo nicht, wie Hume meinte, aus der Erfahrung entſpringen,

ſo kann man auch nicht behaupten, daſs ſie bloſs von Erfahrungsgegenſtänden gültig ſeyn können. Können wir alſo auch von Dingen an ſich durch die Kategorien nichts erkennen, ſo iſt es darum doch nicht unmöglich, wenn wir etwa beym moraliſch guten Handeln uns Dinge an ſich denken müſſen, ſie durch Kategorien zu denken, weil wir ohne Kategorien gar nicht denken können, indem ſie die Formen alles Denkens ſind. Wir ſehen hieraus, wie wichtig es iſt, den nicht empiriſchen Urſprung der Kategorien nachzuweiſen; denn entſprängen ſie aus der Erfahrung, ſo wäre der Gebrauch derſelben von Gegenſtänden, von denen es keine Erfahrung geben kann, ganz abſurd, und aufs gelindeſte ausgedrückt, eine grundloſe Schwärmerei (P. 94. f. M. II, 239).

64. Zu jedem Gebrauch der Vernunft in Anſehung eines Gegenſtandes werden Kategorien erfordert, ohne die kein Gegenſtand gedacht werden kann. Soll ein theoretiſcher Gebrauch von der Vernunft gemacht werden, d. h. ſollen die Kategorien gebraucht werden, Erkenntniſs eines Gegenſtandes zu erlangen, ſo muſs eine ſinnliche Anſchauung des Gegenſtandes möglich ſeyn. Dann iſt der Gegenſtand ein Erfahrungsgegenſtand, und gehört zur Natur, oder iſt eine Erſcheinung in der Sinnenwelt. Nun giebt es aber drei Ideen der Vernunft: Gott, freier Wille, unſterblicher Geiſt, d. h. Begriffe von Gegenſtänden, die in gar keiner Erfahrung gegeben werden können. Von dieſen Gegenſtänden kann ich daher auch keine Erkenntniſs erlangen; aber da mir doch die Ideen von denſelben unentbehrlich ſind, ſo muſs ich ſie durch die Kategorien bloſs denken. Aber wir brauchen auch dieſe Ideen gar nicht, um die Gegenſtände derſelben zu erkennen, indem die Erkenntniſs derſelben gar nicht zu unſrer übrigen Erkenntniſs paſſen oder helfen würde. Es liegt uns bei dieſen Ideen nur daran, zu wiſſen, daſs

ſie nicht Hirngeſpinſte ſind, daſs es keine erdichteten Gegenſtände ſind. Dies ſichert uns nun die reine praktiſche Vernunft, ſ. Glaubensſache, und hierbei hat die theoretiſche Vernunft nichts weiter zu thun, als dieſe Gegenſtände durch Kategorien bloſs zu denken, welches ganz wohl auch ohne alle Anſchauung angeht. Denn die Kategorien haben unabhängig von aller Anſchauung und vor derſelben ihren Sitz und Urſprung im reinen Verſtande. Sie bedeuten immer einen Gegenſtand, auf welche Art er uns auch gegeben ſeyn mag. Nun ſind uns freilich die Gegenſtände jener Ideen gar nicht gegeben, allein daſs ſie nicht erdichtet ſind, iſt uns durch die praktiſche Vernunft geſichert. Mithin iſt die Kategorie, als bloſse Gedankenform, hier doch nicht der Gedanke von einem bloſsen Hirngeſpinſt. Die Begriffe, Gott, Freiheit, Unſterblichkeit, haben Realität, oder unſere Beſtimmung nöthigt uns, als vernünftige Weſen ihre Wirklichkeit anzunehmen, wenn ſich auch die Vernunft darum dagegen ſetzen möchte, weil wir dieſe Wirklichkeit weder beweiſen noch begreifen können (P. 245. f. M. II, 355.).

65. Die Kategorien können alſo auch objective Realität im Felde des Ueberſinnlichen haben, d. h. es können auch überſinnliche Gegenſtände durch ſie gedacht werden, die wirklich keine Hirngeſpinſte ſind; aber dieſe Realität iſt bloſs praktiſch anwendbar, d. h. es läſst ſich dadurch kein überſinnlicher Gegenſtand erkennen, ſondern ſie ſtehen bloſs mit dem aus dem reinen Willen hervorgehenden Beſtimmungsgrunde der freien Willkühr oder dem moraliſchen Geſetze in nothwendiger Verbindung. Sie haben daher auch nur immer auf Weſen als Intelligenzen, d. i. als vernünftige Weſen, und an dieſen auch nur auf das Verhältniſs der Vernunft zum Willen Beziehung. Sie gehen alſo immer nur aufs Praktiſche, oder die reine Willensbeſtimmung, aber

dienen im geringſten nicht dazu, uns eine Erkenntniſs der Natur jener überſinnlichen Intelligenzen zu verſchaffen. Werden nehmlich auch in Verbindung mit ihnen Eigenſchaften jener Intelligenzen herbeigezogen, die zur theoretiſchen Vorſtellungsart derſelben gehören, ſo ſoll und kann dadurch gar nicht ein Wiſſen deſſen, was dieſe Weſen ſind, hervorgebracht werden. Wenn wir uns z. B. Gottes Eigenſchaften denken, ſo verſchafft uns das nicht eine eigentliche Erkenntniſs Gottes, denn wer vermag die Weisheit, Allwiſſenheit u. ſ. w. zu erkennen. Sondern wir haben bloſs die Befugniſs, ſie anzunehmen, weil ſie uns in praktiſcher Abſicht nothwendig ſind, indem ſich ohne ſie das höchſte Gut, vollkommenſte Uebereinſtimmung der Glückſeligkeit der vernünftigen Weſen mit ihrer Sittlichkeit in der intelligibeln Welt, nicht denken läſst, und dennoch dieſes höchſte Gut das Ziel unſers Strebens ſeyn ſoll. Wir denken dann ſolche überſinnliche Weſen nach einer Analogie mit den ſinnlichen Weſen, und ſagen z. B.: was die Cauſalität des Verſtandes und des Willens bei den vernünftigen Weſen der Sinnenwelt iſt, das iſt bei Gott etwas Unbekanntes, das nur zu ſeinen Werken in einem ähnlichen Verhältniſs ſtehet, ſo daſs wir darum dieſes Analogon auch wohl Verſtand und Willen nennen, und Gott Verſtand und Willen beilegen. Auf dieſe Weiſe geben wir alſo der reinen theoretiſchen Vernunft durch die Anwendung der Kategorien aufs Ueberſinnliche, aber nur in praktiſcher Abſicht, nicht den mindeſten Vorſchub (P. 99. M. II, 243.).

66. Hiermit iſt alſo das Räthſel aufgelöſet, wie Kant dem Gebrauch der Kategorien zur Erkenntniſs des Ueberſinnlichen die objective Realität, oder daſs ſie wirkliche Erkenntniſſe liefern, abſprechen, und ihnen doch dieſe Realität zum Denken ſolcher überſinnlichen Gegenſtände im Felde des moraliſchen Handelns zugeſtehen konnte. So lange man

den praktiſchen Gebrauch der Vernunft, nehmlich zur Beſtimmung der freien Willkühr, nicht vom theoretiſchen Gebrauch der Vernunft, zur Erkenntniſs, gehörig unterſchied, muſste es freilich inconſequent ausſehen, und wider die Critik der Einwurf gemacht werden, daſs Kant in der Critik der praktiſchen Vernunft einen Gebrauch der Kategorien zugebe und ſelbſt behaupte, den er in der Critik der theoretiſchen Vernunft zu verwerfen ſcheine. Allein in der Critik der reinen Vernunft verwirft Kant die theoretiſche Beſtimmung der Noumenen oder des Ueberſinnlichen durch Kategorien, in der Critik der praktiſchen Vernunft aber giebt er dieſe Beſtimmung auch nicht zu, ſondern behauptet nur, daſs der Begriff des höchſten Guts ihnen einen überſinnlichen Gegenſtand zuſichere. Denn die Freiheit des Willens iſt in dem Begriff der Beſtimmung einer Willkühr durch Vernunft *a priori* enthalten, und ohne Gott und Unſterblichkeit kann es kein höchſtes Gut geben; ſollen wir uns alſo unſere Handlungen zurechnen und unſre Beſtimmung nicht für ein Hirngeſpinſt halten, ſo müſſen wir jene überſinnlichen Gegenſtände für reell halten, und ſie dann nothwendig durch Kategorien denken. Und ſo verſchwindet jene Inconſequenz. Es iſt nehmlich ein ganz anderer Gebrauch, den man von den Kategorien zum Denken der überſinnlichen Gegenſtände für das Handeln macht, als der, wenn man ſich wirklich eine Erkenntniſs dieſer Gegenſtände durch ſie verſchaffen will. Dagegen eröffnet ſich hier eine kaum zu erwartende und ſehr befriedigende Beſtätigung der conſequenten Denkungsart der Critik der reinen Vernunft. Dieſe Critik bewies nehmlich, daſs die Gegenſtände der Erfahrung ſämmtlich, unſer eignes Subject mit eingeſchloſſen, Erſcheinungen ſind. Sie ſchärfte aber dabei ein, daſs, obwohl man die Wirklichkeit des Ueberſinnlichen nicht beweiſen könne, man es darum doch nicht für Erdichtung und ſeinen Begriff für leer an Inhalt zu halten habe. Die prak-

tiſche Vernunft aber verſchafft, ohne daſs hierbei Rückſicht auf die ſpeculative Vernunft genommen wird, einem überſinnlichen Grgenſtande der Kategorie Urſache, nehmlich dem freien Willen, Realität. Obwohl dieſe Cauſalität des freien Willens dadurch nicht erkannt, ſondern nur zum praktiſchen Gebrauch gedacht wird. Und ſo wird das, was in der Critik der reinen Vernunft bloſs gedacht werden konnte, ob der Begriff des Ueberſinnlichen nicht doch vielleicht Gegenſtände habe, in der Critik der praktiſchen Vernunft durch eine Thatſache beſtätigt (P. 8. ff. M. II. 167. 168.).

67. Aus dem, was hier geſagt worden iſt, wenn man damit das, was im Art. Dämonologie, 5. und Gott, 45. zu finden iſt, wird man ſich vollkommen überzeugen, wie erſprieſslich für Theologie und Moral die Deduction iſt, daſs der menſchliche Verſtand die Kategorien beim Denken erzeuge, durch ſie die Eindrücke der Sinne verknüpfe und ſo ſinnliche Gegenſtände erkennen könne. Denn durch dieſe mühſame Deduction allein kann verhütet werden, dieſe Kategorien, wie Plato, für angebohrne Begriffe zu halten. Hätten wir nehmlich angebohrne Begriffe in uns, ſo wären wir nicht ſicher, dereinſt noch immer ſolche Begriffe in uns zu entdecken, und der Gebrauch derſelben wäre dann ohne Grenzen; ferner wäre dann der Anmaſsung zu überſchwenglichen Theorien des Ueberſinnlichen, wozu uns die Erkenntniſs angebohren ſei, Thür und Thor geöffnet, und für ſie kein Ende abzuſehen. Durch jene Deduction kann aber auch verhütet werden, dieſe Kategorien aus der Erfahrung abzuleiten, wie es Epikur machte. Wären ſie nehmlich aus der Erfahrung entſprungen, dann müſsten wir allen und jeden Gebrauch derſelben, ſelbſt den in praktiſcher Abſicht, bloſs auf Gegenſtände und Beſtimmungsgründe der Sinne einſchränken. Nun iſt aber bewieſen, daſs die Kategorien nicht empiriſchen Urſprungs ſind, ſondern

dafs ſie ihren Sitz und ihre Quelle im reinen Verſtande haben, und dafs ſie auf Gegenſtände überhaupt bezogen werden können, unabhängig von der Anſchauung; dafs ſie zwar nur in Anwendung auf Erfahrungsgegenſtände theoretiſches Erkenntnifs zu Stande bringen, aber dafs ſie doch auch auf einen durch praktiſche Vernunft gegebenen Gegenſtand angewandt, zum beſtimmten Denken des Ueberſinnlichen dienen, jedoch nur mit der Einſchränkung, ſo fern das Ueberſinnliche blofs durch ſolche Prädicate beſtimmt wird, die nothwendig zur reinen *a priori* gegebenen praktiſchen Abſicht und der Möglichkeit derſelben gehören. So bringen denn Einſchränkung der reinen Vernunft im Felde des Wiſſens, und Erweiterung derſelben im Felde des Handelns die beiden Vermögen der Vernunft, mit Sicherheit zu erkennen, und ſittlich gut zu handeln, allererſt in das Verhältnifs zu einander, worin Vernunft überhaupt zweckmäfsig gebraucht werden kann. Dieſes Beiſpiel aber beweiſet beſſer als jedes andere, dafs der Weg zur Weisheit, wenn er geſichert und nicht ungangbar oder irreleitend werden ſoll, bei uns Menſchen unvermeidlich durch die Wiſſenſchaft gehen müſſe. Freilich mufs man aber erſt das Ganze der Wiſſenſchaft vollkommen überſehen, um überzeugt zu ſeyn, dafs die Wiſſenſchaft zur Weisheit führe (P. 256. M. II. 361.).

Die Kategorien der Freiheit.

68. Wenn die Willkühr des Menſchen durch reine Vernunft beſtimmt wird, ſo iſt die Handlung, die daraus hervorgeht, ſittlich gut, wird ſie wider die reine Vernunft beſtimmt, ſo iſt die daraus entſpringende Handlung ſittlich böſe. Die Begriffe des moraliſchen Guten und Böſen ſetzen alſo voraus, dafs in der Vernunft ein Beſtimmungsgrund der Willkühr liege, oder dafs die reine Vernunft vermittelſt dieſes Beſtimmungsgrundes eine Cauſalität

für die Willkühr habe, d. i. als Urſache auf die Willkühr wirke. Dieſer Begriff des moraliſchen Guten und Böſen iſt das für die praktiſche Vernunft, was der Begriff des Gegenſtandes für die theoretiſche Vernunft iſt. Nur iſt hier folgender Unterſchied. Die Kategorien beziehen ſich urſprünglich auf Gegenſtände, denn ſie ſind Beſtimmungen der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen gegebener Anſchauungen in einem Bewuſstſeyn. Die praktiſche Vernunft hat ähnliche Begriffe an dem Guten und Böſen, aber dieſe Begriffe ſollen nicht die Einheiten zur Verknüpfung des Mannigfaltigen in einen Begriff vom Gegenſtande ſeyn, ſondern ſie ſetzen die Gegenſtände ſchon voraus. Sie ſind vielmehr zufällige Beſchaffenheiten oder *Modi* einer einzigen Kategorie, nehmlich der Cauſalität, in ſo fern der Beſtimmungsgrund derſelben in der Vernunft liegt. Die Vernunft wird nehmlich hier als eine Cauſalität gedacht, indem ſie durch die Vernunftvorſtellung eines Geſetzes, welches ſie, als Geſetz der Freiheit, ſich ſelbſt giebt, die Willkühr beſtimmt, und ſich dadurch als *a priori* praktiſch beweiſet. Die Handlungen ſtehen alſo hiermit unter einem Geſetze, das kein Naturgeſetz, ſondern ein Geſetz der Freiheit iſt, und ſind alſo in ſo fern als Wirkungen intelligibeler Weſen zu betrachten. Allein die Handlungen ſind doch auch Begebenheiten in der ſinnlichen Welt und, als ſolche, Erſcheinungen, die unter Naturgeſetzen ſtehen und nach denſelben geſchehen. Im letzteren Verhältniſſe können ſie allein durch die Kategorien Gegenſtände des Erkennens ſeyn, allein in dieſem Verhältniſſe haben ſie nichts Moraliſches, ſondern gehören für die Phyſik. Das erſtere Verhältniſs iſt allein ihre moraliſche Seite, und von dieſer müſſen ſie durch die Kategorien gedacht werden, weil ſie doch in der Sinnenwelt geſchehen ſollen, aber dieſes Denken ſoll nicht dienen, einzuſehen, wie Handlungen aus freiem Willen möglich ſind, ſondern nur zu Handlungen an

dem alleinigen Princip des moraliſchen Geſetzes zu beſtimmen. Die reinen Begriffe des Guten und Böſen können alſo, als *Modi* der Cauſalität der reinen Vernunft, nur ſtatt haben, das Mannigfaltige (nicht der Anſchauungen, ſondern) der Begehrungen zur Einheit des Bewuſstſeyns der im moraliſchen Geſetze gebietenden praktiſchen Vernunft zu verknüpfen, oder ſie dem reinen *a priori* gebietenden Willen zu unterwerfen (P. 114. f. M. II. 286.).

69. Es giebt alſo Kategorien der Freiheit des Willens, ſo wie es Kategorien der Nothwendigkeit der Natur giebt. Dieſe Kategorien der Freiheit haben aber einen augenſcheinlichen Vorzug vor den Kategorien der Natur. Die letztern ſind nur Gedankenformen, welche die möglichen Beſtimmungen *a priori* der Gegenſtände für jede uns mögliche Anſchauung bezeichnen. Die Kategorien der Freiheit hingegen ſind Formen des Begehrens, welche die möglichen Beſtimmungen *a priori* der Handlungen bezeichnen. Sie ſind nicht Beſtimmungen der Sinnlichkeit in Anſehung der Affectionen derſelben, ſondern der Willkühr in Anſehung der Functionen, oder Einheiten, ihrer Handlungen. Die freie Willkühr kann nun nicht ſo, wie der Verſtand durch die Sinnlichkeit, einer Anſchauung gegeben werden, die ihr völlig, ſo wie den Verſtandesbegriffen die Anſchauung, correſpondirte. Allein ſtatt der Anſchauung hat ſie, welches bei keinen Begriffen des theoretiſchen Gebrauchs unſers Erkenntniſsvermögens ſtatt findet, ein reines praktiſches Geſetz *a priori* in der praktiſchen Vernunft zum Grunde liegen. Dieſe praktiſchen Elementarbegriffe bedürfen nehmlich der Formen der Anſchauung, des Raums und der Zeit, nicht. Denn ſie ſollen nicht dazu dienen, die Handlung als phyſiſche Begebenheit zu erkennen, ſondern die Beſtimmung der freien Willkühr durch Vernunft zu denken;

Raum und Zeit liegen aber nicht in der Vernunft, sondern in der Sinnlichkeit. Was den Kategorien der Natur diese Formen der Anschauungen sind, das ist den Kategorien der Freiheit die Form eines reinen Willens, die bei der Vorstellung der Handlungen aus freier Willkühr als gegeben zum Grunde liegt, ohne welche sich moralische Handlungen gar nicht einmal denken lassen. Dies hat nun eine merkwürdige Folge. In allen Vorschriften der reinen praktischen Vernunft ist es um die Willensbestimmung (Bestimmungen durch den Willen) zu thun, aber nicht darum, ob und wie diese Absichten der praktischen Vernunft in der Sinnenwelt ausgeführt werden können, welches das Physische der Handlung betrifft. Die praktischen Begriffe *a priori* oder die Kategorien der Freiheit können daher in Rücksicht der freien Bestimmung der Willkühr sogleich praktische Erkenntnisse werden, d. h. durch Bestimmung der Willkühr realisirt und ihnen dadurch ein Gegenstand gegeben werden, ohne dass sie nöthig haben, erst auf eine Anschauung zu warten, um Bedeutung zu bekommen. Der Grund davon ist nehmlich, weil sie die Wirklichkeit dessen, was ihnen als ihr Gegenstand correspondirt, nehmlich die Willensgesinnung, selbst hervorbringen, und sie nicht erst etwas Gegebenes haben müssen. Die theoretischen Begriffe oder Kategorien der Natur hingegen müssen durchaus erst durch gegebene Affectionen der Sinnlichkeit Bedeutung bekommen. Noch ist zu bemerken, dass diese Kategorien die praktische Vernunft überhaupt angehen, und folglich die sämmtlichen Arten der Bestimmungen der freien Willkühr ausdrücken. Sie fangen daher mit solchen Willensbestimmungen an, die noch nicht moralisch bestimmt, sondern blos sinnlich bedingt sind, und gehen so in der Ordnung fort bis zu denen, die nicht mehr sinnlich bedingt, sondern blos durchs moralische Gesetz bestimmt sind (P. 115. f. M. II, 258).

70. Tafel
der Kategorien der Freiheit in Anſehung der Begriffe des Guten und Böſen.

1.
Der Quantität nach:

Einheit: ſubjective Willensbeſtimmungen, nach Maximen, Willensmeinungen des Individuum.

Vielheit: objective Willensbeſtimmungen, nach Principien, Vorſchriften für Viele.

Allheit: *a priori* objective ſowohl als ſubjective Willensbeſtimmungen für alle Weſen, die eine freie Willkühr haben, Geſetze für Alle.

2.
Der Qualität nach:

Realität: praktiſche Regeln des Begehens.

Negation: praktiſche Regeln des Unterlaſſens.

Limitation: praktiſche Regeln der Ausnahmen.

3.
Der Relation nach:

Subſtantialität: Willensbeſtimmung in Beziehung auf die Perſönlichkeit.

Cauſalität: Willensbeſtimmung in Beziehung auf den Zuſtand der Perſon.

Wechſelwirkung: Willensbeſtimmung in Beziehung auf den wechſelſeitigen Einfluſs einer Perſon auf den Zuſtand der andern.

4.
Der Modalität nach:

Moraliſche Möglichkeit: das Erlaubte.
Moraliſche Unmöglichkeit: das Unerlaubte.

Moralische Wirklichkeit: die Pflicht.
Moralisches Nichtseyn: das Pflichtwidrige.
Moralische Nothwendigkeit: die vollkommene Pflicht.
Moralische Zufälligkeit: die unvollkommene Pflicht. (P. 117. M. II. 253).

Zur Erläuterung dieser Tafel will ich noch folgendes bemerken. Die Kategorien der Freiheit sind nichts anders als der Begriff der Causalität der Vernunft in Bestimmung der Willkühr, durchgeführt durch sämmtliche Kategorien, welches dann die Begriffe des Guten und Bösen giebt. Wird die Willkühr eines Wesens so bestimmt, dafs der Bestimmungsgrund nur für diese Eine Willkühr gültig ist, dann kann der Bestimmungsgrund nicht in der Vernunft liegen, ob er wohl durch die Vernunft auf eine Regel für das Individuum gebracht wird. Der Bestimmungsgrund liegt dann in dem Privatgefühl des Individuums, und die Handlung ist entweder angenehm oder unangenehm. In Ansehung der Moralität ist die Handlung dann noch unbestimmt, sie ist noch nicht moralisch gut oder böse, sondern blofs sinnlich, d. i. durchs Gefühl der Lust oder Unlust, bedingt. Die Regel, nach welcher also die Willkühr bestimmt wird, ist blofs für diese einzelne Willkühr gültig, und eine solche Regel heifst eine Willensmeinung des Individuum. Das wollende Subject mufs aber auch, wenn es moralisch handeln soll, die reine Willensbestimmung *a priori* zur subjectiven Bestimmung seiner Willkühr, d. i. das Gesetz zu seiner Maxime machen. Wird die Willkühr eines Wesens so bestimmt, dafs der Bestimmungsgrund nur für viele Subjecte der Willkühr gültig ist, dann kann der Bestimmungsgrund auch nicht in der Vernunft liegen; aber da er doch für viele gültig seyn soll, so mufs er wenigstens durch eine Regel vorgestellt werden, bei der ein

Vernunftbegriff zum Grunde liegt, durch welchen es möglich wird, dafs ſie für viele gilt. Das iſt nun der Begriff des Zwecks. Wenn viele einen und denſelben Zweck haben, dann iſt es möglich, dafs ſie eine und dieſelbe Handlungsregel wollen, die auf dieſen Zweck gerichtet iſt. Dann iſt die Handlung aber wiederum nur wozu gut, d. i. nützlich, oder dem Zweck hinderlich, d. i. ſchädlich, aber nicht an ſich, d. i. moraliſch gut oder böſe. Die Handlungsregel iſt zwar eine Vorſchrift für viele, d. i. objectiv, aber noch nicht für Alle. Das Geſetz, das für alle gilt, oder die reine Willensbeſtimmung *a priori*, iſt indeſſen auch zugleich eine Vorſchrift, die für viele gilt, oder eine objective Willensbeſtimmung nach Principien. Nur dann, wenn Alle nach einem Princip wollen können, oder die Willensbeſtimmung ihren Grund gar nicht in einer Neigung hat, alſo gar nicht ſinnlich bedingt iſt, iſt ſie ein Geſetz, und die gar nicht ſinnlich bedingte Handlung nach dieſem Geſetz (objectiv) und um dieſes Geſetzes willen (ſubjectiv) das Moraliſch-Gute und das Gegentheil davon das Moraliſch-Böſe. Iſt hingegen die Handlung durch äuſsern Zwang bedingt, obwohl ſie nach dem Geſetze geſchieht, ſo iſt die Handlung das Rechtlich-Gute und ihr Gegentheil das Rechtlich-Böſe, oder das Recht und Rechtswidrige. Iſt die Handlung überhaupt ſinnlich bedingt, geſchieht aber dem Geſetze gemäfs, ſo iſt die Handlung bloſs legal oder geſetzmäſsig, und das Gegentheil davon, die illegale oder geſetzwidrige Handlung. Das Gute kann ferner etwas Poſitives ſeyn, d. i. etwas Reelles, eine wirkliche Handlung, die nach einem Geſetze und um deſſelben willen gethan wird; oder etwas Negatives, eine Handlung, die nicht gethan, ſondern unterlaſſen wird, der Gegenſtand eines Verbots; oder endlich kann das Gute etwas ſeyn, das durch eine Ausnahme beſtimmt wird, d. i. durch ein Geſetz, was die Erlaubniſs zu einer Handlung giebt.

Dies findet bei den Pflichten der Güte ſtatt, nach dieſen muſs ich z. B. zwar immer den Grundſatz haben, wohlzuthun, das Geſetz gebietet nehmlich bloſs die Maxime der Handlung, nicht die Handlung ſelbſt. Nun habe ich aber Schulden zu bezahlen, und Schulden zu bezahlen iſt eine Pflicht, von der das Geſetz nicht bloſs den Grundſatz, ſondern auch die Handlung gebietet. Hier wird alſo der Grundſatz der Wohlthätigkeit durch das Geſetz der Gerechtigkeit in Anſehung fremden Eigenthums eingeſchränkt, wodurch für die Handlungen nach dem Grundſatze der Wohlthätigkeit eine Ausnahme entſpringt: thue nicht wohl mit dem, womit du Andern das Ihrige geben ſollſt, und die Befolgung dieſer Regel iſt eine gute Handlung nach einer praktiſchen Regel der Ausnahme. Uebrigens iſt hier wieder nicht bloſs von der reinen praktiſchen Vernunft die Rede, ſondern von der praktiſchen Vernunft überhaupt. Daher auch die Regeln des Begehens nicht bloſs als moraliſche, ſondern überhaupt für jedes Begehen, zu nehmen ſind. Wir können aber eine moraliſch gute oder böſe Handlung auch nach der Beziehung betrachten, welche die Willensbeſtimmung hat. Und da ſtöſst uns zuerſt der Begriff auf, der alle Beziehung überhaupt erſt möglich macht, der Begriff der Subſiſtenz. Die Willensbeſtimmung muſs als in einem Subject befindlich und demſelben anhängend gedacht werden. Ein Subject aber, das der moraliſchen Willensbeſtimmung vermögend iſt, heiſst eine Perſon, die moraliſche Subſtanz iſt alſo der Begriff der Perſönlichkeit. Und hier haben wir wieder Gelegenheit einzuſehen, daſs wir Gott gar wohl als Subſtanz denken können, denn wir ſtellen uns darunter nicht eine phyſiſche, ſondern eine moraliſche Subſtanz vor, alſo nicht ein Weſen, das etwa wie die Materie im Raum ſtets fortdauert, ſondern ein Weſen, welches das fortdauernde Subſtrat des moraliſchen Wollens iſt, oder eine moraliſche Perſon, deſſen Natur oder Subſtanz,

im ſpeculativen Sinne, uns übrigens gänzlich unbekannt iſt und bleiben muſs. Der Begriff der moraliſchen Cauſalität und Dependenz iſt der von der Willensbeſtimmung in Beziehung auf den Zuſtand der Perſon, daſs nehmlich auch wohl andere, als moraliſche Gründe, den Willen beſtimmen können, daſs daher das moraliſche Geſetz für einen ſolchen Willen, wie z. B. der menſchliche iſt, ein Gebot wird, woraus für ihn der Begriff von Pflicht entſpringt, u. ſ. w. Der Begriff der moraliſchen Wechſelwirkung iſt der von dem wechſelſeitigen moraliſchen Einfluſs der Perſonen auf ihre Willensbeſtimmung, und ſo auf ihren moraliſchen Zuſtand, z. B. aus den vollkommenen Pflichten der einen Perſon entſtehen Rechte der andern, und umgekehrt, oder bei verdienſtlichen Pflichten verpflichtet die Wohlthätigkeit der einen Perſon die andere zur Dankbarkeit, und die Perſönlichkeit dieſer letztern modificirt wieder die Beſchaffenheit der Wohlthätigkeit der erſtern. Ich habe aber hier die Freiheitskategorien bloſs auf die moraliſche Willensbeſtimmung angewendet, um ſie durch ein Beiſpiel ſogleich zu erläutern. Sie müſſen aber hier in dem weiteſten Sinn des Worts genommen werden, wie in dieſer ganzen Tafel, ſo daſs ſie jede mögliche Art der Willensbeſtimmung unter ſich befaſſen. Die Freiheitskategorien der Modalität findet man in Anſehung des Moralgeſetzes von denen der Natur abgeleitet und erläutert in den Art., die von ihnen handeln, ſ. Erlaubt, 5 und Pflicht. Hier bemerke ich nur noch, daſs das Erlaubte und Unerlaubte hier nicht bloſs in moraliſcher Bedeutung zu nehmen iſt. Es ſoll hier das bedeuten, was mit einer bloſs möglichen Vorſchrift zu handeln (ohne auf die Moralität der Handlung zu ſehen) in Einſtimmung oder Widerſtreit iſt. So ſagt man, in der Geometrie iſt es nicht erlaubt, zur Conſtruction andere Werkzeuge zu gebrauchen, als Cirkel und Lineal; ei-

nem Redner ist es nicht erlaubt, neue Wörter oder Wortfügungen zu schmieden, dem Dichter hingegen ist dies in gewissem Maasse erlaubt. Hier wird nicht an Pflicht gedacht; denn wer sich um den Ruf eines Redners bringen will, dem kann es Niemand wehren, fremde Wörter und Wortfügungen zu schmieden. Es ist hier der Imperativ des Erlaubten und Unerlaubten blos problematisch, s. Imperativ, problematischer. Die Pflicht bedeutet hier wieder die Willensbestimmung zu einer Handlung, deren Imperativ assertorisch ist, die vollkommene Pflicht eine solche Willensbestimmung, deren Handlung durch einen apodiktischen Imperativ geboten wird. (P. 20. *)f.).

71. Man sieht, dass in dieser Tafel die Bestimmung der Willkühr durch Gründe, die in der Vernunft liegen, d. i. die Freiheit als eine Art von Causalität der Handlungen betrachtet wird, die keinen empirischen Bestimmungsgründen, d. i. solchen, die in den Gegenständen oder in der sinnlichen Neigung des Subjects liegen, unterworfen ist. Dadurch beziehen sich also die moralischen Handlungen auf die Kategorien der Natur, in so fern sie als Erscheinungen in der Sinnenwelt Naturgegenstände, nehmlich durch die Causalität des Willens bewirkte Naturbegebenheiten, werden sollen. Da aber der Bestimmungsgrund nicht in einem Gegenstand der Sinnenwelt oder einer sinnlichen Beschaffenheit des Subjects liegt, so kann sie als ausser der Sinnenwelt in der Freiheit als Eigenschaft eines intelligibeln Wesens angenommen werden. Die Kategorien der Modalität machen endlich den Uebergang von praktischen Principien überhaupt zu denen der Sittlichkeit, indem sie die Begriffe des Erlaubten, der Pflicht u. s. w. aufstellen, obwohl für die Moralität nur problematisch, d. i. als möglich. Erst das moralische Gesetz, als ein Factum der Vernunft, rea-

liſirt dieſe Begriffe, indem daſſelbe für dieſe Kategorien das iſt, was die Anſchauung für die Kategorien der Natur iſt. Dadurch können dann die praktiſchen Principien allererſt dogmatiſch, d. i. als wirkliche gegründete Beſtimmungsgründe der Willkühr dargeſtellt werden (P. 118. M. II, 259.).

72. In dieſer Tafel überſieht man nun den ganzen Plan von dem, was man in der praktiſchen Philoſophie zu leiſten hat. Dergleichen nach Principien abgefaſste Eintheilung iſt aller Wiſſenſchaft, ihrer Gründlichkeit ſowohl als Verſtändlichkeit und Vollſtändigkeit halber, ſehr zuträglich. So weiſs man z. B. aus dieſer Tafel, und der erſten Nummer derſelben, von den Freiheitskategorien der Quantität nach, ſogleich, wovon man in praktiſchen Erwegungen anfangen muſs. Es iſt nehmlich zuerſt zu handeln von den Maximen, die Jeder auf ſeine Neigungen gründet; ſodann von den Vorſchriften, die für eine Gattung vernünftiger Weſen gelten, ſofern dieſe in gewiſſen Neigungen übereinkommen; und endlich von den Geſetzen, welche für alle gelten, unangeſehen ihrer Neigungen. Nach der zweiten Nummer iſt zuerſt zu handeln von den praktiſchen Regeln, welche ein gewiſſes Verhalten vorſchreiben; ſodann von den praktiſchen Regeln, welche ein gewiſſes Verhalten unterſagen; und endlich von ſolchen praktiſchen Regeln, welche von einem gewiſſen vorgeſchriebenen oder unterſagten Verhalten Ausnahmen zu machen geſtatten. Auf dieſe Weiſe überſieht man den ganzen Plan von dem, was man in der ſyſtematiſchen Bearbeitung einer praktiſchen Philoſophie, die uns, nach einem ſolchen Plan bearbeitet, noch fehlt, zu leiſten hat. Man kann durch dieſe Kategorien ſogar jede Frage finden, die in der praktiſchen Philoſophie zu beantworten iſt, und zugleich die Ordnung, die dabei zu befolgen iſt (P. 118. f. M. II, 260.).

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch S. 90—169. —, II. Buch. III. Hauptſt. S. 304 f. — S. 314. f. I. Auflage S. 94—130. Deſſ. Prolegomenen, § 20. ff. S. 81. ff. — §. 39. S. 117. ff. Deſſ. Critik der prakt. Vern. Vorrede S. 8. ff. — 20. *f. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 94. — S. 99. II. B. II. Hauptſt. S. 114. ff. — S. 245. f. — S. 256.

Kategoriſcher Imperativ,

ſ. Imperativ, kategoriſcher.

Katharktikon,

Purganz, Reinigungsmittel, καθαρτικον, *purgativum*, *purgatorium*, *purgatif*. Ein Mittel, das wegzuſchaffen, was einem Vermögen in ſeinen Wirkungen, nach den Wirkungsgeſetzen deſſelben, hinderlich iſt. Die angewandte Logik, ſagt Kant, iſt ein Katharktikon (eigentlich Kathartikon) des gemeinen Verſtandes, das heifst, ſie iſt ein Mittel, das wegzuſchaffen, was dem Verſtand in der Anwendung ſeiner Regeln hinderlich ſeyn kann, z. B. die Hinderniſſe der Aufmerkſamkeit, die Urſachen des Irrthums, des Zweifels, des Scrupels u. ſ. w. (C. 78. f. L. 12.).

Keines

ſ. Ding, 4.

Kepler.

Johann Kepler, einer der gröſsten Aſtronomen ſeiner Zeit, wurde zu Wiel im Würtembergiſchen den 27. December, 1571, zwei Monat zu früh, gebohren. Er ſtudirte in dem Kloſter Maulbronn und zu Tübingen, wurde daſelbſt 1591 Magiſter,

und fing dann das Studium der Theologie und Mathematik an. Er nahm in der letztern Wiſſenſchaft bald ſo zu, daſs er zum Profeſſor der Mathematik und Moral nach Grätz in Steiermark berufen wurde.

Im Jahr 1598 zog er wegen der den Proteſtanten drohenden Gefahr nach Ungarn, und ſtudierte daſelbſt mit vielem Fleiſs die Aſtronomie und andere Theile der Mathematik, wurde aber bald darauf wieder in ſeine Stelle zu Grätz eingeſetzt. Im Jahr 1600 zog ihn Tycho Brahe nach Prag, wo ſie beide gemeinſchaftlich in der Aſtronomie arbeiten wollten. Allein Tycho Brahe ſtarb ſchon im Jahr 1601. Vor ſeinem Tode präſentirte T. Brahe Kepler dem Kaiſer Rudolph II., der ihm eine Beſoldung ausmachte, und ihn zum kaiſerlichen Mathematicus ernannte; die Beſoldung wurde ihm aber zum erſtenmal erſt 1602 ausgezahlt, und er erhielt ſie auch nachher öfters ſehr unrichtig.

Nach K. Rudolphs Tode erzeigte ihm der Kaiſer Matthias viel Gnade, und befahl auch, daſs ihm ſeine rückſtändige Beſoldung ſollte ausgezahlt werden; aber er bekam darum doch dieſe Beſoldung nicht richtiger als vorher. Im Jahr 1612 wählte er Lintz zu ſeinem Wohnort, hatte aber daſelbſt neue Verdrieſslichkeiten, denn die Geiſtlichkeit von der augspurgiſchen Confeſſion ſchloſs ihn von der Kirchengemeinſchaft aus, weil er die *Formula concordiae* nicht unterſchreiben wollte. Im Jahr 1626 zog er wieder nach Prag und ſtarb den 18. Nov. 1630 zu Regenspurg, wohin er gereiſet war, um die Bezahlung ſeiner rückſtändigen Beſoldung auszuwirken.

Er hat zuerſt den unrichtigen Namen der Trägheitskraft (*vis inertiae*) gebraucht (ſ. Gegenwirkung, 6. f.) und hing noch ſehr an der Sterndeuterei; allein er hat auch ſehr viel neue Wahrhei-

ten gelehrt, schon die richtigere Vorstellung von der anziehenden Kraft der Körper vorgetragen, und die von ihm entdeckte richtige Theorie des Planetenlaufs hat ihn unsterblich gemacht (N. 129.).

Ketzer,

αἱρετικος, *haereticus*, *hérétique*. Diesen Namen erhält, von den Rechtgläubigen einer Kirche, der, welcher sich zwar zu dieser Kirche bekennt, aber doch im Wesentlichen des Glaubens (*in articulis gravis momenti et fundamentalibus*) derselben, (was man nehmlich dazu macht) von ihr abweicht, vornehmlich wenn er seinen Irrglauben ausbreitet. Man unterscheidet ihn von einem Ungläubigen (*infidelis*), der den Kirchenglauben gar nicht anerkennt, und einem Irrgläubigen (*errans*), der im Nichtwesentlichen von dem Kirchenglauben abweicht. So wird aus den ersten 100 Jahren der christlichen Kirche Cerinthus insgemein für einen Ketzer ausgegeben, weil er Christum für einen blossen Menschen gehalten, der sich nur durch Weisheit und Heiligkeit ausgezeichnet habe; aus dem zweiten Jahrhundert nannte man den Karpokrates und Valentinus Ketzer, weil sie lehrten, Jesus sei von Joseph gezeuget worden, und nur darin von andern Menschen unterschieden gewesen, dass er eine feste und reine Seele gehabt habe. Aus eben dem Jahrhundert nennt Klemens von Alexandrien (*Stromat. lib. VII. pag.* 722.) den Prodikus einen Ketzer, weil er gelehrt habe, man solle nicht beten. Die Saturnilianer nannte man Ketzer, weil sie das Fasten verachteten, und den Cerdon, weil er an der Aechtheit einiger apostolischen Briefe zweifelte, und die Offenbarung Johannis als unächt verwarf (R. 155.).

Ein ſolcher Ketzer wird, ſo wie ein Aufrührer im Staat, in einer ſolchen Kirche noch für ſtrafbarer gehalten, als ein äuſserer Feind. Er wird von der Kirche durch einen Bannfluch, dergleichen die Römer über den ausſprachen, der wider des Senats Einwilligung über den Rubicon ging, ausgeſtoſsen, und allen Höllengöttern übergeben (R. 156.).

Das Wort Ketzer kömmt her vom Mongoliſchen Chadzaren. Die Mongolen nennen nehmlich Tibet (nach *Gregorii Alphab. Tibet. pag.* 11.) Tangut-Chadzar, d. i. das Land der Häuſerbewohner, um dieſe von ſich, als in Wüſten unter Zelten lebenden Nomaden, zu unterſcheiden. Hieraus iſt der Name der Chadzaren, und ſo der der Ketzer entſtanden. Als nehmlich die Mongolen den tibetaniſchen Glauben, oder die Lehre der Lamas, der mit dem Manichäismus, der Lehre des Manes, daſs es einen guten und einen böſen Gott gebe, übereinſtimmt, vielleicht auch wohl aus dem Manichäismus entſprungen ſeyn mag, bei ihren Einbrüchen in Europa verbreiteten, und dieſe Lehre die der Chadzaren nannten: ſo pflegte man von dieſer Zeit an alle von den Lehren der Kirche abweichende Vorſtellungen Lehren der Ketzer zu nennen. Die Namen *Haereticus*, Ketzer, und *Manichaeus* wurden daher noch eine geraume Zeit hindurch als Synonymen gebraucht (R. 156. *).

Keuſchheit,

caſtitas, *chaſteté*. Die Tugend in Anſehung der ſinnlichen Antriebe der Geſchlechtsluſt. Es fragt ſich, ob es eine ſolche Tugend gebe, d. h. ob der Gebrauch des Geſchlechtsvermögens, in Anſehung der Perſon ſelbſt, die es ausübt, unter einem einſchränkenden Pflichtgeſetze ſtehe; oder ob es erlaubt ſei, den Gebrauch

der Geſchlechtseigenſchaften der bloſs thieriſchen Luſt zu widmen, wenn man auch den Zweck der Natur, die Fortpflanzung ſeiner Art, nicht dabei beabſichtige, ohne damit einer Pflicht gegen ſich ſelbſt zuwider zu handeln. Daſs es eine ſolche Tugend gebe, folgt daraus, daſs der Menſch durch einen zweckwidrigen oder auch bloſs unzweckmäſsigen Gebrauch ſeiner Geſchlechtseigenſchaften ſeine Perſönlichkeit aufgiebt, indem er ſich bloſs zum Mittel der Befriedigung thieriſcher Triebe gebraucht. Auch macht er ſich dadurch, daſs er ſich hierin gänzlich der thieriſchen Neigung überläſst, zur genieſsbaren, aber hierin doch zugleich zur naturwidrigen d. i. ekelhaften Sache, und beraubt ſich ſo aller Achtung für ſich ſelbſt. Es läſst ſich auch die Maxime, den Geſchlechtstrieb zweckwidrig oder unzweckmäſsig zu befriedigen, gar nicht einmal als allgemeines Geſetz denken; denn dadurch würde die Fortdauer der Menſchengattung, und alſo die Moralität, in den Subjecten derſelben, ſelbſt unmöglich werden. Hieraus folgt, daſs die Keuſchheit eine ſchuldige Tugendpflicht des Menſchen ſei (T. 76. ff.).

Kind,

infans, enfant. Ein Kind, in bürgerlicher Bedeutung, iſt derjenige, der ſeiner Jahre wegen (im bürgerlichen Zuſtande) ſich nicht einmal ſelbſt, vielweniger ſeine Art erhalten kann, ob er gleich den Trieb und das Vermögen, mithin den Ruf der Natur für ſich hat, ſie zu erzeugen. Dieſes Kind, in bürgerlicher Bedeutung, iſt als Naturmenſch ein Mann, denn auſser dem bürgerlichen Zuſtande hat er das Vermögen, ſich ſelbſt zu erhalten, ſeine Art zu erzeugen, und auch dieſe, ſammt ſeinem Weibe, zu erhalten (S. III. 261.).

Kinderfrage.

Eine Frage, aus der der Frager, wenn sie ihm auch beantwortet werden könnte, doch nichts Kluges zu machen verstehen würde (R. 89 *).

Eine solche Frage ist z. B. die: ob die Höllenstrafen endliche, oder ewige Strafen seyn werden. Würde das erste gelehrt, so möchten manche denken, so hoffe ich, ich werde es aushalten können. Würde aber das andere behauptet, und zum Glaubenssymbol gezählt, so dürfte gegen die Absicht, die man damit hat, nehmlich von der Immoralität abzuschrecken, leicht die Hoffnung daraus entstehen, man werde, selbst nach dem ruchlosesten Leben, völlig straflos bleiben. Denn der um Rath und Trost befragte Geistliche muss dann in den Augenblicken der späten Reue am Ende des Lebens nothwendig Hoffnung zur völligen Lossprechung machen, weil er zwischen dieser und der ewigen Verwerfung kein Mitteleres statuirt, und er doch aus Menschlichkeit die letztere nicht ankündigen kann. Das ist die unvermeidliche Folge, wenn die Ewigkeit des dem hier geführten Lebenswandel gemäsen künftigen Schicksals als Dogma vorgetragen, und nicht vielmehr der Mensch angewiesen wird, aus seinem bisherigen sittlichen Zustande sich einen Begriff vom künftigen zu machen, und darauf, als auf die natürlich vorherzusehenden Folgen desselben, selbst zu schliesen (R. 89. * f.).

Kirche,

ecclesia, eglise. Das ethische gemeine Wesen, wenn es unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung gedacht wird (R. 142.). Sie ist, wenn sie sichtbar ist, oder

aus wirklich vereinigten Menschen besteht, die Repräsentantin eines Staats (Reichs) Gottes, d. h. sie stellt eine Vereinigung aller vernünftigen Wesen zu einem nach Tugendgesetzen unter der Oberherrschaft Gottes regierten gemeinen Wesen vor (R. 144.). Eine sichtbare Kirche, die ihren Kirchenglauben für allgemein verbindlich ausgiebt, heisst eine katholische, diejenige, welche sich gegen solche Ansprüche Anderer verwahrt, eine protestantische Kirche (R. 156.).

2. In so fern eine jede Gesellschaft unter öffentlichen Gesetzen eine Unterordnung ihrer Glieder (im Verhältnifs derer, die den Gesetzen der Gesellschaft gehorchen, zu denen, welche auf die Beobachtung derselben halten) bei sich führt, ist die durch Religion zur Kirche vereinigte Menge die Gemeine. Diese steht unter ihren Obern (Lehrer oder auch Seelenhirten genannt), die nur die Geschäfte des unsichtbaren Oberhaupts der Kirche (Gottes) verwalten, und in dieser Beziehung insgesammt Diener der Kirche heifsen. Die wahre sichtbare Kirche ist diejenige, welche das moralische Reich Gottes auf Erden so gut darstellt, als es durch Menschen geschehen kann. Die Erfordernisse, mithin auch die Kennzeichen der wahren Kirche, sind folgende:

a. Der Quantität nach: die Allgemeinheit der Kirche, d. i. dafs es aufser ihr nicht noch eine andere geben kann, und dafs sich keine vernünftigen Wesen denken lassen, die sie ausschlösse; folglich numerische Einheit derselben (dafs sie der Zahl nach nur eine einzige ist und seyn kann), wozu sie die Anlage in sich enthalten mufs. Hiervon ist aber wieder das Merkmal ihre Nothwendigkeit, d. i. dafs sich moralische Wesen aufser dieser Verbindung gar nicht denken lassen. Sie kann zwar in zufälligen Meinungen

getheilt und uneins seyn, muſs aber doch in Ansehung der wesentlichen Absicht auf solchen Grundsätzen errichtet seyn, welche diese in Meinungen Getheilten nothwendig zur allgemeinen Vereinigung in eine einzige Kirche führen müssen. In der wahren Kirche kann es also keine Sectenspaltung geben.

b. Der Qualität nach: die Lauterkeit der Kirche, nehmlich die Vereinigung unter bloſs moralischen Triebfedern (gereinigt vom Blödsinn des Aberglaubens und dem Wahnsinn der Schwärmerei). Sie kann nehmlich zwar Ceremonien haben, aber diese Ceremonien müssen auf Moralität abzwecken, und nicht etwa für Gnadenmittel gehalten werden. In der wahren Kirche darf es also keinen abergläubischen und schwärmerischen Gottesdienst (Cultus) geben.

c. Der Relation nach: die Freiheit der Kirche, sowohl innerlich, die Unabhängigkeit der Glieder von einander, als auch äuſserlich, die Unabhängigkeit der Kirche von der politischen Macht, beides als in einem, von aller despotischen Herrschaft weit entfernten, Freistaat (dass also weder Priesterherrschaft, noch Herrschaft seyn wollender Inspirirten in ihr sei). Sie kann nehmlich zwar Lehrer haben, die sie durch die Kraft der Wahrheit und Ueberzeugung, durch die Kraft der Moralität in Lehre und Beispiel regieren *), und vom Staat auf ihre Grenzen zurück gewiesen werden, wenn sie Unruhe und Unsicherheit im Staat anrichten, und die Kirche also aufhören

*) Alle Rechte der Kirche sind: vermahnen, belehren, stärken und trösten; und die Pflichten der Bürger gegen die Kirche sind ein geneigtes Ohr und ein williges Herz. Mendelssohns Jerusalem 1. Abth. S. 62.

ſollte, die wahre Kirche zu ſeyn; aber weder die Lehrer noch der Staat darf die Gewiſſen der Glieder despotiſch beherrſchen, wenigſtens kann dieſe Herrſchaft nicht zu den Grundſätzen einer wahren Kirche gehören *). In der wahren Kirche darf alſo weder Hierarchie (Prieſterherrſchaft), noch Illuminatismus (Inſpirirtenherrſchaft), eine Art von Demokratie (Volksherrſchaft), durch beſondere Eingebungen, ſeyn, die nach jedes ſeinem Kopfe von anderer ihren verſchieden ſeyn können.

d. Der Modalität nach: die Unveränderlichkeit der Conſtitution der Kirche, doch mit dem Vorbehalt, daſs die zufälligen Anordnungen, welche bloſs die Adminiſtration (Verwaltung) betreffen, nach Zeit und Umſtänden können abgeändert werden; wozu ſie doch aber die ſichern Grundſätze ſchon in ſich ſelbſt (in der Idee ihres Zwecks, nehmlich Moralität) *a priori* enthalten muſs. Die wahre Kirche kann nur auf eine einzige Art beſtimmbar, ſo und nicht anders ſeyn (R. 167). Sie kann alſo zwar Symbole haben, aber dieſe ſind willkührlich, und, weil ihnen die Authenticität (die Sicherheit, daſs ſie den Willen des Geſetzgebers enthalten) mangelt, zufällig, dem Widerſpruch ausgeſetzt und veränderlich. In der wahren Kirche müſſen öffentliche zur Vorſchrift gemachte Geſetze ſeyn, auf welche ſich die ganze Conſtitution urſprünglich gründet, und die zuſammen ſich gleichſam in einem Geſetzbuche finden, welches Authenticität hat (R. 142. ff. 226).

---

*) Man ſiehet bald die Kirche das Merkmal weit in das Gebiet des Staats hinübertragen, bald den Staat ſich Eingriffe erlauben, die, den angenommenen Begriffen zufolge, eben ſo gewaltſam ſcheinen. Mendelsſohns Jeruſalem, 2. Abſchn. S. 4.

3. Ueber dieſe Vorſtellung von der Conſtitution der Kirche wird Folgendes mehr Licht geben, und betrifft alſo das Kennzeichen einer wahren Kirche ihrer Modalität nach. Der reine Religionsglaube, d. i. der Glaube, welcher auf innern Geſetzen beruht, die ſich aus jedes Menſchen eigener Vernunft entwickeln laſſen, iſt derjenige, welcher allein eine allgemeine Kirche gründen kann. Denn er iſt ein bloſser Vernunftglaube, d. i. ein Fürwahrhalten deſſen, was in moraliſcher Abſicht nothwendig für wahr gehalten werden muſs, und läſst ſich alſo Jedermann mittheilen, oder dieſs Fürwahrhalten läſst ſich in Jedermann hervorbringen. Der hiſtoriſche Glaube hingegen, d. i. der Glaube, welcher ſich bloſs auf Thatſachen (*facta*) ſtützt, kann keine allgemeine Kirche gründen, weil er ſeinen Einfluſs nicht weiter ausbreiten kann, als ſo weit die Nachrichten hinlangen können. Denn wenn ich Facta glauben ſoll, ſo muſs ich in ſolchen Zeiten und an ſolchen Orten leben, die mich nicht hindern, ſondern mir es vielmehr möglich machen, dieſe Facta nicht nur zu erfahren, ſondern auch ihre Glaubwürdigkeit zu beurtheilen, wozu ich überdem noch das Vermögen und gewiſſe Kenntniſſe haben muſs. Und dennoch iſt eine beſondere Schwäche der menſchlichen Natur daran ſchuld, daſs ſich auf den reinen Religionsglauben keine Kirche gründen läſst (R. 145).

4. Die Menſchen bedürfen nehmlich einer gottesdienſtlichen Religion, d. i. einer ſolchen, in welcher die Pflicht als Betreibung einer Angelegenheit Gottes, nicht des Menſchen, behandelt wird; weil es ihnen ſchwer wird, ſich Gott nicht als ein bedürftiges Weſen zu denken, dem ſie zu dienen verpflichtet ſind, und ſich vorzuſtellen, daſs ſie ſchon dadurch beſtändig im Dienſte Gottes ſind, wenn ſie ihre Menſchenpflichten erfüllen. Wie Gott als unſer Geſetzgeber verehrt

ſeyn will, das hat er uns entweder durch bloſs ſtatutariſche Geſetze, d. i. ſolche, die uns nicht von ſelbſt, ſondern bloſs darum, weil er ſie uns gab, verpflichten, oder durch rein moraliſche Geſetze, d. i. ſolche, die uns von ſelbſt verpflichten, und die wir eben darum, weil ſie uns verpflichten, auch für ſeine Geſetze erkennen, geboten. Im erſtern Fall iſt die Kenntniſs ſeiner (ſtatutariſchen) Geſetze nur dadurch möglich, daſs ſie uns offenbaret werden, das Fürwahrhalten derſelben gründet ſich dann auf dieſe Offenbarung, als auf ein Factum, und iſt ein hiſtoriſcher, nicht ein reiner Vernunftglaube. Eine Offenbarung kann aber, als eine Thatſache, nicht zu Jedermanns Kenntniſs und Ueberzeugung gelangen, und alſo auch nicht für Jedermann verbindend ſeyn. Wie Gott alſo, als unſer Geſetzgeber, von uns, bloſs als Menſchen (nicht als zu einer, die allgemeine Beförderung des Sittlichguten zur Abſicht habenden, Geſellſchaft Verbundenen) verehrt ſeyn will, das muſs er uns durch die rein moraliſchen Geſetze geboten haben. Wir ſind aber in Anſehung Gottes nicht bloſs Menſchen, die in Rückſicht des Sittlichguten noch im Naturſtande leben, ſondern auch Bürger eines göttlichen Staats (Reichs Gottes) auf Erden, oder Mitglieder einer Verbindung, welche auf die Beförderung des Sittlichguten unter den Menſchen abzweckt, unter dem Namen einer Kirche. Und hier ſcheint die Frage: wie will Gott in einer Kirche (von einer Gemeinde, die Gott als ihr unſichtbares Oberhaupt betrachtet, das ſie nach Tugendgeſetzen regiert und richtet) verehrt ſeyn? nicht durch bloſse Vernunft, ſondern durch eine ſtatutariſche, uns nur durch eine Offenbarung kund werdende, Geſetzgebung beantwortlich zu ſeyn. Mithin ſcheint eine Kirche eines hiſtoriſchen Glaubens, welchen man, im Gegenſatze mit dem reinen Religionsglauben, den Kirchenglauben nennen kann, zu bedürfen,

ſ. Kirchenglauben. Denn bei dem reinen Religionsglauben kommt es blofs auf das, was die Materie der Verehrung Gottes ausmacht, nehmlich die in moraliſcher Geſinnung geſchehende Beobachtung aller Pflichten, als ſeiner Gebote, an. Eine Kirche aber, als Vereinigung vieler Menſchen unter moraliſchen Geſinnungen zu einem moraliſchen gemeinen Weſen, bedarf einer öffentlichen Verpflichtung. Das heifst, eine Kirche bedarf einer gewiſſen Form, welche auf Bedingungen beruhet, die aus der Erfahrung entſpringen, und die folglich an ſich zufällig und mannigfaltig (nicht blofs eine einzige) iſt, mithin nicht ohne göttliche ſtatutariſche Geſetze erkannt werden kann. Aber dieſe Form zu beſtimmen, darf darum nicht ſofort als ein Geſchäft des göttlichen Geſetzgebers angeſehen werden. Man kann vielmehr mit Grunde annehmen, der göttliche Wille ſei, dafs wir die Vernunftidee eines ſolchen gemeinen Weſens ſelbſt ausführen, und ſelbſt die Form einer ſolchen Kirche beſtimmen. Nun möchten zwar die Menſchen manche Form einer Kirche mit unglücklichem Erfolg verſuchen, aber darum ſollen ſie dennoch nicht aufhören, mit Vermeidung ihrer gemachten Fehler dieſem Zwecke aufs neue nachzuſtreben. Dieſes Geſchäft iſt ihre Pflicht, aber es iſt gänzlich ihnen ſelbſt überlaſſen. Man hat alſo nicht Urſache, die Geſetze zur Gründung und Form irgend einer Kirche geradezu für göttliche ſtatutariſche zu halten. Es iſt vielmehr Vermeſſenheit, jene Geſetze für göttliche auszugeben, und ſich der Bemühung zu überheben, noch ferner an der Form der Kirche zu beſſern. Oder es iſt wohl gar ein uſurpirtes Anſehen, das man ſich giebt, wenn man jene Geſetze für göttliche ausgiebt, um durch das Vorgeben göttlicher Autorität der Menge mit den Kirchenſatzungen ein Joch aufzulegen. Dagegen würde es Eigendünkel ſeyn, die Göttlichkeit der Anordnung ei-

ner Kirche ſchlechtweg zu läugnen. Woher will man wiſſen, daſs die Art, wie eine Kirche angeordnet iſt, nicht vielleicht auch eine beſondere göttliche Anordnung ſeyn könne? Sie muſs aber alsdann freilich auch, ſo viel wir einſehen, mit der moraliſchen Religion in der gröſsten Einſtimmung ſeyn. Der Eigendünkel, hierüber verwerfend abzuſprechen, würde deſſo gröſser ſeyn, wenn nicht wohl eingeſehen werden kann, wie eine ſolche Kirche ohne die gehörig vorbereitenden Fortſchritte des Publikums in Religionsbegriffen auf einmal haben erſcheinen können. Es iſt alſo zweifelhaft, ob Gott oder die Menſchen ſelbſt eine Kirche gründen ſollen. Bei dieſer Zweifelhaftigkeit nun beweiſt ſich der Hang der Menſchen zu einer gottesdienſtlichen Religion, welche auf willkührlichen Vorſchriften beruht. Aus dieſer Beſchaffenheit einer gottesdienſtlichen Religion aber entſpringt der Hang der Menſchen zum Glauben an ſtatutariſche göttliche Geſetze, unter der Vorausſetzung, daſs über dem beſten Lebenswandel (den der Menſch nach Vorſchrift der rein moraliſchen Religion immer einſchlagen mag) doch noch eine der Offenbarung bedürftige Geſetzgebung hinzukommen müſſe. Mit dieſer Geſetzgebung iſt es nehmlich auf die unmittelbare Verehrung des höchſten Weſens angeſehen, nicht auf die Verehrung Gottes vermittelſt der Vernunft, und ſchon vorgeſchriebenen Befolgung ſeiner Gebote. Hierdurch geſchieht es nun, daſs Menſchen die Vereinigung zu einer Kirche und die Einigung in Anſehung der ihr zu gebenden Form, imgleichen öffentliche Veranſtaltungen zur Beförderung des Moraliſchen in der Religion, niemals für an ſich nothwendig halten werden. Sie werden ſie nur als Mittel betrachten, um durch Feierlichkeiten, Glaubensbekenntniſſe geoffenbarter Geſetze und Beobachtung der zur Form der Kirche (die doch ſelbſt bloſs Mittel zur Beförderung der Moralität iſt) gehörigen

Vorſchriften ihrem Gott zu dienen *) (wie ſie ſagen). Indeſſen ſind alle dieſe Obſervanzen im Grunde moraliſchgleichgültige Handlungen, werden aber eben darum für deſto gottgefälliger gehalten, weil ſie bloſs um ſeinetwillen geſchehen ſollen. Der Kirchenglaube geht alſo in der Bearbeitung der Menſchen zu einem ethiſchen gemeinen Weſen (einer Kirche) natürlicherweiſe vor dem reinen Religionsglauben vorher, und Tempel (dem öffentlichen Gottesdienſt geweihete Gebäude) waren eher, als Kirchen (Verſammlungsörter zur Belehrung und Belebung in moraliſchen Geſinnungen). Eben ſo waren Prieſter (geweihete Verwalter frommer Gebräuche) eher, als Geiſtliche (Lehrer der reinmoraliſchen Religion), und gehen dieſen mehrentheils auch noch im Range und Werthe bei der groſsen Menge vor (R. 145. ff.).

5. Es kann alſo mancherlei ſich von einander abſondernde Kirchen geben, weil die Form derſelben zufällig iſt, aber es kann in ihnen allen dennoch eine und dieſelbe wahre Religion anzutreffen ſeyn (R. 154). Wenn aber eine Kirche ſich ſelbſt, wie gewöhnlich geſchieht, für die einige allgemeine ausgiebt (ob ſie gleich auf einen beſon-

*) Gott bedarf unſeres Beiſtandes nicht, verlanget keinen Dienſt von uns, keine Aufopferung unſerer Rechte zu ſeinem Beſten, keine Verzicht auf unſere Unabhängigkeit zu ſeinem Vortheil. Die Wörter, Dienſt, Ehre u. a. haben in Beziehung auf Gott eine ganz andere Bedeutung, als in Beziehung auf Menſchen. Gottesdienſt iſt nicht Dienſt, den ich Gott erzeige, Ehre Gottes nicht Ehre, die ich Gott anthue. Man hat, um die Worte zu retten, ihre Bedeutung geändert. Der gemeine Mann aber klebt noch immer an der ihm gewöhnlichen Bedeutung, und hänget noch immer feſt an ſeinem Sprachgebrauch, woraus in Religionsſachen viel Verwirrungen entſtanden ſind. Mendelſohns Jeruſalem, 1. Abſchn. S. 60. f.

dern Offenbarungsglauben gegründet iſt, der, als hiſtoriſch, nimmermehr von Jedermann gefordert werden kann), ſo wird der, welcher ihren beſondern Kirchenglauben gar nicht anerkennt, von ihr ein Ungläubiger genannt (R. 155), ſ. Ketzer.

6. Das wichtigſte Merkmal der Wahrheit einer wahren Kirche iſt alſo ihr rechtmäſsiger Anſpruch auf Allgemeinheit. Gründet ſie ſich nur auf einen Offenbarungsglauben, ſo entbehrt ſie dieſes Merkmal. Denn ein Offenbarungsglaube iſt ein hiſtoriſcher Glaube, der zwar durch Schrift ſich weit ausbreiten, der ſpäteſten Nachkommenſchaft zugeſichert werden, und auch zum Kirchenglauben (deren es mehrere geben kann) zulangen kann, aber doch nicht einer allgemeinen überzeugenden Mittheilung fähig iſt. Nur der reine Religionsglaube, der ſich gänzlich auf Vernunft gründet, kann als nothwendig, mithin für den einzigen erkannt werden, der die wahre Kirche auszeichnet. Aber dennoch muſs irgend ein hiſtoriſcher Kirchenglaube benutzt werden, wegen des natürlichen Bedürfniſſes aller Menſchen, zu den höchſten Vernunftbegriffen und Gründen immer etwas Sinnlichhaltbares zu verlangen. Die Menſchen verlangen immer irgend eine Erfahrungsbeſtätigung, worauf man bei der Abſicht, einen Glauben allgemein zu introduciren, wirklich auch Rückſicht nehmen muſs, und die man gemeiniglich auch vorfindet (R. 157). Wenn alſo gleich (der unvermeidlichen Einſchränkung der menſchlichen Vernunft gemäſs) ein hiſtoriſcher Glaube als Leitmittel die reine Religion afficirt, doch mit dem Bewuſstſeyn, daſs er bloſs ein ſolcher ſei, ſo kann eine ſolche Kirche, die ſich auf beiderlei Glauben gründet, immer die wahre heiſsen. Der Kirchenglaube muſs aber dann, als ſolcher, auch ein Princip bei ſich führen, dem reinen Religionsglauben ſich continuirlich zu nähern. Da nun über

hiſtoriſche Glaubenslehren der Streit nie vermieden werden kann, ſo kann eine ſolche Kirche nur die ſtreitende genannt werden. Sie muſs aber die Ausſicht haben, endlich in die unveränderliche und alles vereinigende, triumphirende, überzugehen (R. 167. f.). In der Offenbarung Johannis wird dieſe Idee, nehmlich die Kirche als triumphirend, d. i. nach allen überwundenen Hinderniſſen als mit Glückſeligkeit noch hier auf Erden bekrönt, und ſo das künftige und letzte Schickſal derſelben, (welches aber eben darum in keiner endlichen Zeit erreichbar iſt,) vorgeſtellt. Die Scheidung der Guten von den Böſen, die während der Fortſchritte der Kirche zu ihrer Vollkommenheit dieſem Zwecke nicht zuträglich geweſen ſeyn würde (indem die Vermiſchung beider unter einander gerade dazu nöthig war, theils um den erſtern zum Wetzſtein der Tugend zu dienen, theils um die andern durch das Beiſpiel der erſtern vom Böſen abzuziehen), wird, nach vollendeter Errichtung des göttlichen Staats, als die letzte Folge derſelben vorgeſtellt. Dieſer wird noch der letzte Beweis ſeiner Feſtigkeit, als Macht betrachtet, hinzugefügt. Er hat den vollkommenen Sieg über alle äuſsere Feinde erhalten, die auch als in einem Staate (dem Höllenſtaate) betrachtet werden. Hiermit hat dann alles Erdenleben ein Ende, indem der letzte Feind der guten Menſchen, der Tod, aufgehoben wird (1 Cor. 15, 26). So hebt dann an beiden Theilen, dem einen zum Heil, dem andern zum Verderben, die Unſterblichkeit an. Die Form der Kirche wird nun aufgelöſet. Der Statthalter auf Erden aber tritt nun mit denen zu ihm, als Himmelsbürger, erhobenen Menſchen in eine Claſſe. Und ſo wird dann Gott alles in allem ſeyn (1 Cor. 15, 28.) (R. 202. ff.). Dieſer letzte Ausgang kann (wenn man das Geheimniſsvolle, über alle Grenzen der Erfahrung Hinausreichende, bloſs zur heiligen Geſchichte der Menſchheit Gehörige, uns alſo prak-

tisch nichts Angehende, bei Seite setzt) so verstanden werden, dafs der Geschichtsglaube selbst aufhören werde. Denn als Kirchenglaube bedarf er ein heiliges Buch zum Leitbande der Menschen, und verhindert dadurch die Einheit und Allgemeinheit der Kirche. Er wird daher in einen reinen, für alle Welt gleich einleuchtenden Religionsglauben übergehen; wohin wir denn jetzt, durch anhaltende Entwickelung der reinen Vernunftreligion aus jener gegenwärtig noch nicht entbehrlichen Hülle, fleifsig arbeiten sollen (R. 204 *).

7. Die kirchliche Glaubenseinheit mit der Glaubensfreiheit oder Freiheit in Glaubenssachen zu vereinigen, ist eine Aufgabe, zu deren Auflösung die Idee der objectiven Einheit der Vernunftreligion durch das moralische Interesse, welches wir an ihr nehmen, continuirlich antreibt. Es ist aber wenig Hoffnung vorhanden, dieses in einer sichtbaren Kirche zu Stande zu bringen, wenn wir die menschliche Natur hierüber befragen. Eine jede Kirche hegt den stolzen Anspruch, eine allgemeine zu werden, wie jeder einzelne Staat den, eine Universalmonarchie zu errichten. So wie sich aber die Kirche ausgebreitet hat und herrschend wird, zeigt sich bald ein Princip der Auflösung und Trennung in verschiedene Secten (R. 182 *) f.).

8. Die Geschichte der Kirche (Kirchengeschichte) ist die Geschichte des Kirchenglaubens, s. Kirchenglaube, 21. Diese Geschichte kann aber nur Einheit haben, wenn sie blofs auf denjenigen Theil des menschlichen Geschlechts eingeschränkt wird, bei welchem jetzt die Anlage zur Einheit der allgemeinen Kirche schon ihrer Entwickelung nahe gebracht ist. Denn durch diese ist wenigstens die Frage, wegen des Unterschieds des Vernunft- und Geschichtsglaubens schon aufgestellt, und ihre Entscheidung zur gröfsten moralischen Angelegenheit gemacht. Die Geschichte verschie-

dener Völker, deren Glaube in keiner Verbindung unter einander ſteht, gewährt keine Einheit der Kirche. Eben ſo muſs auch eine Einheit des Princips da ſeyn, wenn man die Folge verſchiedener Glaubensarten nach einander in einem und demſelben Volk zu den Modificationen einer und derſelben Kirche rechnen ſoll (R. 184. f.). So führte die chriſtliche Kirche von ihrem Anfange an den Keim und die Principien zur objectiven Einheit des wahren und allgemeinen Religionsglaubens bei ſich, dem ſie allmählig näher gebracht wird. Der jüdiſche Glaube aber gab zur Gründung der chriſtlichen Kirche nur die phyſiſche Veranlaſſung, und ſteht daher mit dem chriſtlichen Kirchenglauben in ganz und gar keiner weſentlichen Verbindung, d. i. in keiner Einheit nach Begriffen (R. 185.). Das Judenthum iſt eigentlich gar keine Religion, ſondern bloſs Vereinigung einer Menge Menſchen, die ſich zu einem gemeinen Weſen unter bloſs politiſchen Geſetzen (einem Staat) formten. Sie formten ſich mithin nicht zu einer Kirche, oder zu einem gemeinen Weſen unter bloſs ethiſchen Geſetzen. Daſs Gott als das Oberhaupt des Staats betrachtet wurde, machte, daſs man dieſen Staat mit einer Kirche, in der Gott allein das Oberhaupt ſeyn kann, verwechſelte. Das Judenthum ſollte alſo ein bloſs weltlicher Staat ſeyn, ſo daſs, wenn derſelbe etwa durch widrige Zufälle zerriſſen worden, ihm noch immer der (weſentlich zu ihm gehörige) politiſche Glaube an einen Wiederherſteller deſſelben (Meſſias) übrig bliebe. Der Beweis für die Richtigkeit dieſer Behauptung iſt: 1. ſind alle Gebote gar nicht mit der Forderung an die moraliſche Geſinnung in Befolgung derſelben (worin nachher das Chriſtenthum das Hauptwerk ſetzte) gegeben; 2. ſind abſichtlich alle Folgen aus der Erfüllung oder Uebertretung dieſer Gebote nur auf irdiſche eingeſchränkt, da doch ohne Glauben an ein künfti-

ges Leben gar keine Religion gedacht werden kann; 3. ist es so weit gefehlt, dafs das Judenthum eine zum Zustande der allgemeinen Kirche gehörig Epoche, oder diese allgemeine Kirche wohl gar selbst zu seiner Zeit ausgemacht habe, dafs es vielmehr das ganze menschliche Geschlecht von seiner Gemeinschaft ausschlofs. Es sah sich als ein besonderes vom Jehovah für sich auserwähltes Volk an, welches alle andere Völker anfeindete, und dafür von jedem angefeindet wurde (R. 136. ff.).

9. Fragt man: welche Zeit der ganzen bisher bekannten Kirchengeschichte die beste sei, so antwortet K.: es ist die jetzige. Und zwar versteht er dieses so, dafs man den Keim des wahren Religionsglaubens, so wie er jetzt in der Christenheit, wenigstens von einigen, öffentlich gelegt worden, nur ungehindert sich mehr und mehr darf entwickeln lassen. Dann kann man auch davon eine continuirliche Annäherung zu einer, alle Menschen auf immer vereinigenden, Kirche erwarten. Und diese Kirche wird allein das seyn, was sie seyn soll, die sichtbare Vorstellung (das Schema) eines unsichtbaren Reichs Gottes auf Erden. Der Beweis dieser Behauptung ist: Die Vernunft hat jetzt in allen Ländern Europas unter wahren Religionsverehrern 1. den Grundsatz der billigen Bescheidenheit in Aussprüchen über Offenbarung angenommen, weil man derselben, wenn sie ihrem praktischen Inhalte nach lauter Göttliches enthält, nicht die Möglichkeit abstreiten, imgleichen die Verbindung der Menschen zu einer Religion nicht füglich ohne ein heiliges Buch und einen auf dasselbe gegründeten Kirchenglauben zu Stande gebracht und erhalten werden kann; 2. den Grundsatz, dafs die heilige Geschichte jederzeit als auf das Moralische abzweckend gelehrt und erklärt werden müsse, weil sie blofs zum Behuf des Kirchenglaubens angelegt ist, und für sich allein auf die Annehmung mora-

lischer Maximen schlechterdings keinen Einfluss haben kann und soll, sondern diesen nur zur lebendigen Darstellung ihres wahren Gegenstandes (der zur Heiligkeit hinstrebenden Tugend) gegeben ist. Zugleich schärft man sorgfältig, und (weil vornehmlich der gemeine Mensch einen beständigen Hang in sich hat, zum unthätigen Glauben überzuschreiten) wiederholentlich ein: dass die wahre Religion nicht im Wissen oder Bekennen dessen, was Gott zu unsrer Seligwerdung thue oder gethan habe, bestehe; sondern in dem, was wir thun müssen, um dessen würdig zu werden. Das letztere kann aber niemals etwas anders seyn, als was für sich selbst einen unbezweifelten unbedingten Werth hat, mithin uns allein Gott wohlgefällig machen kann. Von der Nothwendigkeit dessen aber, was wir hiernach zu thun haben, und worin es bestehe, kann jeder Mensch ohne Schriftgelehrsamkeit völlig gewiss werden (K. 197. ff.).

10. Eine Kirche, als ein gemeines Wesen nach Religionsgesetzen zu errichten, scheint mehr als menschliche Weisheit (sowohl der Einsicht als Gesinnung nach) zu erfordern. Das moralische Gute, welches durch eine solche Veranstaltung beabsichtigt wird, scheint zu diesem Behuf schon an ihnen vorausgesetzt werden zu müssen. Wie können Menschen ein Reich Gottes stiften, als wäre es das Reich eines menschlichen Monarchen; Gott muss selbst der Urheber seines Reichs seyn. Allein wir wissen nicht, was Gott unmittelbar dazu thue. Gottes unmittelbare Wirkungen sind uns ja überhaupt unbekannt, wie könnten wir wissen, was er unmittelbar thut, um die Idee seines Reichs, in welchem Bürger und Unterthanen zu seyn, wir die moralische Bestimmung in uns finden, in der Wirklichkeit darzustellen. Aber das wissen wir wohl, was wir dazu thun sollen. Was wir zu thun haben, um uns zu Gliedern des Reichs Gottes tauglich zu

machen, ist uns nicht unbekannt. Diese Idee, sie mag nun durch Vernunft oder durch Schrift im menschlichen Geschlecht erweckt und öffentlich geworden seyn, wird uns doch zur Anordnung einer Kirche verbinden, von welcher im letzten Fall (wenn jene Idee durch Schrift erweckt und öffentlich ward) Gott selbst als Stifter anzusehen ist. Ist aber Gott auch der Urheber der Constitution, so sind doch Menschen, als Glieder und freie Bürger dieses Reichs, in allen Fällen die Urheber der Organisation. Diejenigen unter diesen Menschen, welche, der Organisation gemäss, die öffentlichen Geschäfte der Kirche verwalten, machen, als Diener derselben, die Administration der Kirche aus. Alle übrigen Glieder aber sind eine ihren Gesetzen unterworfene Mitgenossenschaft, welche die Gemeine heisst (R. 226.).

11. Die reine Vernunftreligion verstattet als öffentlicher Religionsglaube nur die blosse Idee von einer unsichtbaren Kirche. Die sichtbare Kirche, die auf Satzungen gegründet ist, ist allein einer Organisation durch Menschen bedürftig und fähig. Der Dienst unter der Herrschaft des guten Princips (der Sittlichkeit) in der unsichtbaren Kirche kann also nicht als ein Kirchendienst angesehen werden, und die Vernunftreligion hat folglich keine gesetzlichen Diener, als Beamte eines ethischen gemeinen Wesens. Ein jedes Glied der unsichtbaren Kirche empfängt unmittelbar von dem höchsten Gesetzgeber, Gott, seine Befehle. Wir stehen aber gleichwohl in Ansehung aller unserer Pflichten (die wir insgesammt zugleich als göttliche Gebote anzusehen haben, worin eben das Wesen der Religion besteht) jederzeit im Dienste Gottes. Folglich wird die reine Vernunftreligion alle wohldenkende Menschen zu ihren Dienern (doch ohne dass sie Beamte sind) haben, nur werden sie in so fern

nicht Diener einer ſichtbaren Kirche heiſsen können. Jede auf ſtatutariſchen Geſetzen errichtete Kirche kann nur in ſo fern die wahre ſeyn, als ſie ein Princip in ſich enthält, ſich dem reinen Vernunftglauben (als demjenigen, der, wenn er praktiſch iſt, in jedem Glauben eigentlich die Religion ausmacht) beſtändig zu nähern. Denn ihr Ziel iſt, den Kirchenglauben (nach dem, was in ihm hiſtoriſch iſt) mit der Zeit entbehren zu können. Alſo werden wir in den ſtatutariſchen Geſetzen, auf welchen die ſichtbare Kirche errichtet iſt, und durch die Beamten derſelben, doch einen Dienſt (*cultus*) der Kirche in ſo fern annehmen können, als dieſe ihre Lehren und Anordnungen jederzeit auf jenen letzten Zweck (einen öffentlichen Religionsglauben) richten. Nun wird es aber, weil es in allen Ständen der Menſchen ſolche giebt, die ihr Geſchäft nicht verſtehen, und denen es an einem guten Willen (unter der Herrſchaft des guten Princips) fehlt, auch Diener der Kirche geben, welche auf jenes Ziel gar nicht Rückſicht nehmen. Dieſe werden vielmehr die Maxime der continuirlichen Annäherung zu demſelben für verdammlich halten, die Anhänglichkeit aber an dem hiſtoriſchen und ſtatutariſchen Theil des Kirchenglaubens für allein ſeligmachend erklären, und daher des Afterdienſtes der Kirche oder (deſſen, was durch dieſe vorgeſtellt wird) des ethiſchen gemeinen Weſens unter der Herrſchaft des guten Princips mit Recht beſchuldigt werden können (R. 227. ff.), ſ. Afterdienſt.

12. Jeſus iſt nun ein Lehrer, von dem die Geſchichte (oder wenigſtens die allgemeine, nicht gründlich zu beſtreitende, Meinung) ſagt, daſs er eine reine, für alle Welt faſsliche (natürliche) und eindringende Religion, deren Lehren, als uns aufbehalten, wir deshalb ſelbſt prüfen können, zuerſt öffentlich und ſogar zum Trotz eines

läſtigen, zur moraliſchen Abſicht nicht abzweckenden, herrſchenden Kirchenglaubens (deſſen Frohndienſt zum Beiſpiel jedes andern in der Hauptſache bloſs ſtatutariſchen Glaubens, dergleichen in der Welt zu der Zeit allgemein war, dienen kann), vorgetragen habe. Wir finden, dafs er die allgemeine Vernunftreligion zur oberſten unnachlafslichen Bedingung eines jeden Religionsglaubens gemacht, und nur gewiſſe Statuta hinzugefügt habe. Wir finden ferner, dafs dieſe Statuta Formen und Obſervanzen enthalten, die zu Mitteln dienen ſollen, eine auf jene Principien zu gründende Kirche zu Stande zu bringen. Dieſer Kirche kann man folglich, unerachtet der Zufälligkeit und des Willkührlichen der hierauf abzweckenden Anordnungen Jeſu, den Namen der wahren allgemeinen Kirche nicht ſtreitig machen. Jeſu ſelbſt aber kann man das Anſehen nicht gründlich beſtreiten, die Menſchen zur Vereinigung in dieſe Kirche berufen zu haben. Darum mufs man aber den Glauben nicht mit neuen beläſtigenden Anordnungen vermehren, oder auch aus den von Jeſu zuerſt getroffenen beſonders heilige, und für ſich ſelbſt als Religionsſtücke verpflichtende Handlungen machen wollen (R. 238. f.). Jeſus kann alſo zwar nicht als Stifter der von allen Satzungen reinen, in aller Menſchen Herz geſchriebenen, Religion (denn die iſt nicht von willkührlichem Urſprung), aber doch der erſten wahren Kirche verehrt werden (R. 239.). In dieſer (chriſtlichen) Kirche kann nun weder der hiſtoriſche Glaube, noch der praktiſche und moraliſche Vernunftglaube, als für ſich allein beſtehend angeſehen, und einer von dem andern getrennt werden. Der Vernunftglaube kann nicht von dem hiſtoriſchen Glauben getrennt werden, weil der chriſtliche Glaube ein Religionsglaube iſt; der hiſtoriſche Glaube nicht von dem Vernunftglauben, weil der chriſtliche Glaube ein gelehrter Glaube (d. i. den man nicht aus bloſser Vernunft entwickeln, ſon-

dern von andern lernen muſs) iſt (R. 246.). Soll nun nicht die groſse Zahl der Ungelehrten ganz blind von der kleinen Zahl der Schriftgelehrten abhängen, ſo muſs die allgemeine Menſchenvernunft in einer natürlichen Religion in der chriſtlichen Glaubenslehre für das oberſte, gebietende Princip anerkannt und geehrt, die Offenbarungslehre aber als bloſses, aber höchſt ſchätzbares, Mittel zur natürlichen Religion geliebt und cultivirt werden. Denn auf die Offenbarungslehre iſt die Kirche gegründet, und ob ſie gleich der Gelehrten als Ausleger und Aufbewahrer bedarf, ſo giebt ſie doch auch der natürlichen Religion, ſelbſt für die Unwiſſenden, Faſslichkeit, Ausbreitung und Fortdauer (R. 250.). Das iſt der wahre Dienſt der Kirche, unter der Herrſchaft des guten Princips, der ächten Moralität; aller andere iſt Afterdienſt, ſ. Afterdienſt, 1.

13. Eine Kirche, welche dies umkehrt, und den Offenbarungsglauben zum Zweck, die natürliche Religion aber zum Mittel macht, hat nicht eigentlich Diener (*miniſtri*). Dergleichen hat nur die vorher beſchriebene Kirche, dieſe Afterkirche hingegen hat gebietende hohe Beamte (*officiales*), welche ſich für die einigen berufenen Ausleger einer heiligen Schrift gehalten wiſſen wollen. Und wenn ſie auch gleich (wie in einer proteſtantiſchen Kirche) nicht im Glanze der Hierarchie, als mit äuſserer Gewalt bekleidete geiſtliche Beamte, erſcheinen, und ſogar mit Worten dagegen proteſtiren, ſo berauben ſie doch die reine Vernunftreligion der ihr gebührenden Würde. Dieſe beſteht nehmlich darin, daſs die reine Vernunftreligion allemal die höchſte Auslegerin der heiligen Schrift ſeyn muſs. Dahingegen gebieten jene hohen Beamten, die Schriftgelehrſamkeit allein zum Behuf des Kirchenglaubens zu brauchen. Sie verwandeln auf dieſe Art den Dienſt (*miniſterium*) der Kirche in eine Beherrſchung (*imperium*)

der Glieder derſelben, ob ſie zwar (um dieſe Anmaſsung zu verſtecken) ſich den beſcheidenen Titel der Diener beilegen (R. 251.). Weil nun, auſſer dieſem Clerus, alles übrige Laie iſt (das Oberhaupt des gemeinen politiſchen Weſens oder des Staats nicht ausgenommen), ſo beherrſcht die Kirche zuletzt den Staat. Sie beherrſcht ihn aber nicht eben durch Gewalt, ſondern durch Einfluſs auf die Gemüther, überdem auch durch Vorſpiegelung des Nutzens, den dieſer vorgeblich aus einem unbedingten Gehorſam ſoll ziehen können. Denn dazu hat eine geiſtliche Diſciplin dann ſelbſt das Denken des Volks gewöhnt. Alsdann untergräbt aber auch die Gewöhnung an Heuchelei die Redlichkeit und Treue der Unterthanen, und witzigt ſie zum Scheindienſt auch in bürgerlichen Pflichten ab. So bringt denn alsdann die Kirche, wie alle fehlerhaft genommene Principien, gerade das Gegentheil von dem hervor, was ſie beabſichtigt (R. 278).

Die Stifter der chriſtlichen Kirche nahmen überdem die Geſchichte des Judenthums, als ein damaliges Anpreiſungsmittel, unter die weſentlichen Artikel des Glaubens auf, und ſetzten noch Traditionen und Auslegungen hinzu. Dieſe erhielten von Concilien geſetzliche Kraft, oder wurden durch Gelehrſamkeit beurkundet, oder gar mit den Eingebungen des innern Lichts (dem Antipoden der Gelehrſamkeit, weil es ſich jeder Laie auch anmaſsen kann) vermehrt. Es iſt daher auch noch nicht abzuſehen, wie viel Veränderungen dadurch dem chriſtlichen Kirchenglauben noch bevorſtehen mögen. Das iſt aber nicht zu vermeiden, ſo lange wir die Religion nicht in (Luc. 17, 21. 22.), ſondern auſser uns ſuchen (R. 254). S. übrigens: Afterdienſt, 2. ff.).

14. Dasjenige Joch iſt ſanft, und die Laſt iſt leicht (Matth. 11, 30.), wo die Pflicht als durch

unſere eigene Vernunft uns aufgelegt betrachtet werden kann. Dieſes Joch nehmen wir in ſo fern, weil wir es uns ſelbſt auflegen, freiwillig auf uns. Von dieſer Art ſind aber nur die moraliſchen Geſetze, als göttliche Gebote, von denen allein der Stifter der reinen Kirche ſagen konnte: ſie ſind nicht ſchwer (1 Joh. 5, 3.) (R. 276. *).

Kant Religion III. St. IV. S. 142. — VIII. 204. — IV. Stück, S. 226 — 278.

Kirchendienſt.

Die Verehrung Gottes zur Belehrung und Belebung in moraliſchen Geſinnungen. Er entſtand aus dem Tempeldienſt, d. i. dem knechtiſchen Gottesdienſte, der eine gewiſſe öffentlich geſetzliche Form bekommen hatte, nachdem mit dieſen Geſetzen allmählig die moraliſche Bildung der Menſchen verbunden worden. Der Tempeldienſt nahm wieder von einem Götzendienſt ſeinen Urſprung, indem dem hülfloſen Menſchen durch die natürliche, auf dem Bewuſstſeyn ſeines Unvermögens gegründete, Furcht eine ſolche Verehrung mächtigerer Weſen, als er ſich fühlte, abgenöthigt wurde. Dem Kirchendienſt ſowohl als dem Tempeldienſt liegt ein Geſchichtsglaube zum Grunde, bis man endlich dieſen bloſs für proviſoriſch, und in ihm die ſymboliſche Darſtellung und das Mittel der Beförderung eines reinen Religionsglaubens, zu ſehen angefangen hat (R. 270.).

Kirchengehen,

öffentlicher Gottesdienſt, *cultus, culte*, So wird der feierliche äuſsere Gottesdienſt in einer Kirche genannt (R. 308). Es ſind hier vier Merkmale des Kirchengehens angegeben:

a. es ist ein Gottesdienst;

b. dieser Gottesdienst ist ein äusserer;

c. er ist feierlich;

d. in einer Kirche.

a. Das Kirchengehen ist ein Gottesdienst. Ein Gottesdienst aber ist eine Verehrung Gottes. Durch unsere Zusammenkunft an dazu gesetzlich geweiheten Tagen wollen wir nehmlich die Gottheit verehren, zur Belehrung und Belebung in moralischen Gesinnungen.

b. Dieser Gottesdienst ist ein äusserer, d. i. er fällt in die äussern Sinne, und ist nicht, wie das Beten, ein innerer Gottesdienst.

c. Er ist feierlich, d. i. mit solchen Umständen (Förmlichkeiten) begleitet, welche die Wichtigkeit der Sache erfordert.

d. Es ist ein Gottesdienst in einer Kirche, d. i. an einem Versammlungsort, der zur Belehrung und Belebung in moralischen Gesinnungen bestimmt ist.

2. Die Absicht des Kirchengehens oder des öffentlichen Gottesdienstes ist, die äussere Ausbreitung des Sittlichguten dadurch, dass man in den öffentlichen Zusammenkünften, an dazu gesetzlich geweiheten Tagen, religiöse Lehren und Wünsche (und hiermit dergleichen Gesinnungen) laut werden lässt, und sie so durchgängig mittheilt. Denn Gott bedarf keines Dienstes; also muss das Kirchengehen oder der öffentliche Gottesdienst uns selbst zur Absicht haben. Hauptsächlich aber ist der öffentliche Gottesdienst eine sinnliche Darstellung der Gemeinschaft der Gläubigen,

und daher ist er nicht allein in jener erstern Rücksicht, dass durch ihn das Sittlichgute soll ausgebreitet werden, ein für jeden Einzelnen zu seiner Erbauung anzupreisendes Mittel; sondern auch eine ihnen, als Bürgern eines hier auf Erden vorzustellenden göttlichen Staats, für das Ganze unmittelbar obliegende Pflicht; nur muss dieser Gottesdienst auch nicht Förmlichkeiten enthalten, die das Gewissen beläftigen können. Wenn der Gottesdienst z. B. Förmlichkeiten (Ceremonien) enthielte, die auf Idololatrie führen, so würde das gegen das Vernunftgebot seyn: du sollst dir kein Bildniss machen u. s. w. (R. 299. f. 308. f.).

3. Das Kirchengehen an sich als ein Gnadenmittel gebrauchen zu wollen, ist ein Wahn. Denn es wird ja durch den öffentlichen Gottesdienst nichts gethan, und also keine von den Pflichten, die uns als Gebote Gottes obliegen, ausgeübt, mithin dadurch Gott nicht unmittelbar gedient. Dennoch sollen wir nicht verlassen unsere Versammlung, wie etliche pflegen, sondern unter einander ermahnen (Ebr. 10, 25.). Darum hat aber Gott mit der Celebrirung dieser Feierlichkeit, die eine bloss sinnliche Vorstellung der Allgemeinheit der Religion ist, nicht besondere Gnaden verbunden; wenn es gleich mit der Denkungsart eines guten Bürgers in einem politischen gemeinen Wesen (Staat) und der äussern Anständigkeit gar wohl zusammenstimmt, dass man dem Regenten des Staats durch äussere Zeichen der Ehrerbietung zu gefallrn sucht, und dadurch seine Achtung für die bürgerliche Verfassung überhaupt an den Tag legt. Allein zur Qualität eines Bürgers im Reiche Gottes, als solchen, trägt es nichts bei, dass man Gott durch das Kirchengehen zu gefallen sucht, vielmehr verfälscht dieser Wahn die sittlichgute Gesinnung, und dient dazu, den schlechten moralischen Gehalt seiner Gesinnung

den Augen Anderer, und selbst seinen eigenen, durch einen betrüglichen Anstrich von Frömmigkeit, zu verdecken (R. 309. f.).

4. Wir haben gesehen, dass durchs Kirchengehen auch Erbauung beabsichtigt wird. Das öffentliche Gebet bei dem öffentlichen Gottesdienst ist nun zwar auch kein Gnadenmittel, aber es ist doch eine ethische Feierlichkeit, sowohl das in der vereinigten Anstimmung der religiösen Lieder, als auch das in der förmlich durch den Mund des Geistlichen im Namen der ganzen Gemeinde an Gott gerichteten, alle moralische Angelegenheit der Menschen in sich fassenden Anrede. Diese letztere, da sie die moralische Angelegenheit der Menschen als öffentliche Angelegenheit vorstellig macht, wo der Wunsch eines Jeden mit den Wünschen aller zu einerlei Zweck (der Herbeiführung des Reichs Gottes) als vereinigt vorgestellt werden soll, kann nicht allein die Rührung bis zur sittlichen Begeisterung erhöhen, sondern hat auch mehr Vernunftgrund für sich als die Privatgebete. In den letztern kleidet man den moralischen Wunsch, der den Geist des Gebets ausmacht, in eine förmliche Anrede, ohne dabei an Vergegenwärtigung des höchsten Wesens und eine eigene besondere Kraft dieser rednerischen Figur zu denken. Es wird hierbei vorausgesetzt, dass der Betende nicht der Meinung ist, das Privatgebet sei ein Gnadenmittel. Bei dem gemeinschaftlichen Gebet in der Kirche hingegen ist eine besondere Absicht, nehmlich, es soll eine Feierlichkeit seyn, welche die Vereinigung aller Menschen im gemeinschaftlichen Wunsche des ganzen Reichs Gottes vorstellt. Hierdurch erhält man nun ein Mittel, jedes Einzelnen moralische Triebfeder desto mehr in Bewegung zu setzen; welches nicht schicklicher geschehen kann, als durch Vergegenwärtigung des unsichtbaren Oberhaupts des Reichs Got-

tes vermittelst einer förmlichen, an ihn gerichteten Anrede (R. 306. *) f.).

Kant Religion IV. St. Allg. Anm. S. 299. f. — S. 306* f. — S. 308. ff.

Kirchenglaube,

Bibelglaube, biblischer Glaube, gottesdienstlicher Religionsglaube, Offenbarungsglaube. Der Inbegriff der blofs statutarischen Glaubenssätze, welche zugleich als göttliche Gebote gedacht werden sollen (F. 73). Glaubenssätze sind aber statutarisch, heifst, sie sind für uns zufällig und Offenbarungslehren. Dieser Kirchenglaube kann sich nun blofs, wie bei den Protestanten, auf die Bibel gründen, oder, wie in der römischen Kirche, auch auf die Tradition. Er hält oft das, was blofs Vehikel und Mittel zur Beförderung der Religion ist, für Artikel derselben. Und der gemeine Mann nennt diesen Kirchenglauben Religion (R. 154). In Ansehung eines solchen Kirchenglaubens kann es nun Sectenverschiedenheit geben, wie schon das eine ist, dafs die eine Partei ihn blofs auf die Bibel, die andere ihn auch auf die Tradition gründet. (F. 70. f. 73. R. 152.) Auch sind die sogenannten Religionsstreitigkeiten nie etwas anders, als Zänkereien um den Kirchenglauben gewesen (R. 155.).

2. Allgemeinheit für einen Kirchenglauben, d. i. die Ueberzeugung von der Wahrheit der Glaubenssätze desselben von allen Menschen zu fordern (*catholicismus hierarchicus*), ist ein Widerspruch. Denn unbedingte Allgemeinheit, d. h. dafs ohne alle Einschränkung alle Menschen diese Glaubenssätze für wahr annehmen sollen, setzt Nothwendigkeit voraus, d. i. dafs es gar nicht mög-

lich ist, dass sie nicht wahr seyn sollten. Nothwendigkeit findet aber nur da statt, wo die Vernunft selbst die Glaubenssätze hinreichend begründet, mithin diese nicht blosse Statuten, d. i. von der Willkühr eines Oberherrn ausgehende Lehren sind. Denn da ist die Ueberzeugung, dass diese Lehren von diesem Oberherrn wirklich herrühren, offenbar nur zufällig, weil sie auf Erfahrung beruhen, die nicht Jedermann gemacht hat, und bei der auch keine absolute Sicherheit statt finden kann. Bei dem reinen Religionsglauben hingegen, d. i. bei dem Inbegriff moralischer Glaubenssätze, welche zugleich als göttliche Gebote gedacht werden sollen, kann keine Sectirerei in Glaubenssachen statt finden, weil diese mit dem Bewusstseyn ihrer Nothwendigkeit verbunden, und *a priori* erkennbar, d. i. Vernunftlehren des Glaubens (für alle Menschen) sind. Wenn also in einer Kirche Sectirerei angetroffen wird, so entspringt sie immer aus einem Fehler des Kirchenglaubens, (der daher auch nur für einige Menschen, z. B. für Judenchristen gültig ist). Dieser Fehler besteht darin, dass man die Statuten eines solchen Kirchenglaubens, selbst göttliche Offenbarungen, für wesentliche Stücke der Religion (die sich blos auf moralische Begriffe gründet) hält; dass man mithin den Empirismus in Glaubenssachen, d. i. die Behauptung, dass Glaubenssachen, die sich auf Erfahrung gründen, eben so allgemein und nothwendig seyn sollen, als solche, die sich auf Vernunft gründen, dem Rationalismus (der Behauptung des Gegentheils) unterschiebt, und so das blos Zufällige für an sich nothwendig ausgiebt. Es kann aber in zufälligen Lehren vielerlei einander widerstreitende, theils Satzungen, theils Auslegungen von Satzungen geben. Folglich ist es leicht einzusehen, dass der blosse Kirchenglaube eine reiche Quelle unendlich vieler Secten in Glaubenssachen seyn werde (F. 73.)

3. Der allem Religionswahn abhelfende oder vorbeugende Grundſatz eines Kirchenglaubens iſt: daſs dieſer neben den ſtatutariſchen Sätzen, deren er vorjetzt nicht gänzlich entbehren kann, doch zugleich ein Princip in ſich enthalten müſſe, die Religion des guten Lebenswandels herbeizuführen. Denn die Religion des guten Lebenswandels iſt das eigentliche Ziel des Kirchenglaubens. Wäre ſie allgemein herrſchend, ſo würden wir des Kirchenglaubens, als eines bloſsen Mittels dazu, ganz entbehren können (R. 269). Der Kirchenglaube muſs alſo durch den reinen Religionsglauben geläutert werden. Es fragt ſich folglich, worin beſtehet denn dieſe Läuterung? Um dieſes beſtimmt anzugeben, ſcheint Kant der zum Gebrauch tauglichſte Probierſtein folgender Satz zu ſeyn: ein jeder Kirchenglaube, ſo fern er bloſs ſtatutariſche Glaubenslehren für weſentliche Religionslehren ausgiebt, hat eine gewiſſe Beimiſchung vom Heidenthum. Das Heidenthum beſtehet nehmlich darin, das Aeuſserliche, d. i. das Aufserweſentliche der Religion für weſentlich auszugeben. Dieſe Beimiſchung des Heidenthums kann ſo weit gehen, daſs die ganze Religion in einen bloſsen Kirchenglauben übergeht, der Gebräuche für Geſetze ausgiebt. Dann wird die ganze Religion baares Heidenthum. Heidenthum (*Paganismus*) iſt nehmlich, der Worterklärung nach, der religiöſe Aberglaube des Volks in Wäldern (Heiden). Das Volk in Wäldern heiſst aber eine Menge, deren Religionsglaube noch ohne alle kirchliche Verfaſſung, mithin ohne öffentliches Geſetz iſt. Wider dieſen Schimpfnamen des Heidenthums verſchlägt das nichts, daſs jene Lehren doch göttliche Offenbarungen ſeien. Denn nicht jene ſtatutariſchen Lehren und Kirchenpflichten ſelbſt, ſondern der unbedingt ihnen beigelegte Werth, daſs ſie Religionsſtücke ſeyn ſollen, iſt das, was da macht, daſs eine ſolche Glaubensweiſe den Namen des Heidenthums verdient (F. 74. f.).

4. Von dem Punct alſo, wo der Kirchenglaube anfängt, für ſich ſelbſt mit Autorität zu ſprechen, hebt die Sectirerei an. Und dies iſt der Fall, wenn der Kirchenglaube nicht durch den reinen Religionsglauben rectificirt wird. Denn da der reine Religionsglaube (als praktiſcher Vernunftglaube) ſeinen Einfluſs auf die menſchliche Seele nicht verlieren kann, der mit dem Bewuſstſeyn der Freiheit verbunden iſt, indeſſen daſs der Kirchenglaube über die Gewiſſen Gewalt ausübt: ſo ſucht ein Jeder etwas für ſeine eigene Meinung in den Kirchenglauben hinein oder aus ihm heraus zu bringen (F. 76.).

5. Dieſe Gewalt veranlaſst nun entweder

a. Separatismus, d. i. bloſse Abſonderung von der Kirche, oder Enthaltung von der öffentlichen Gemeinſchaft mit ihr; oder ein

b. Schisma, d. i. öffentliche Spaltung der in Anſehung der kirchlichen Form Andersdenkenden, ob ſie zwar der Materie nach ſich zu eben derſelben bekennen; oder

c. Sectirerei, d. i. Zuſammentretung der Diſſidenten in Anſehung gewiſſer Glaubenslehren in beſondere, nicht immer geheime, aber doch vom Staat nicht ſanctionirte Geſellſchaften; von denen einige Glieder noch beſondere, nicht fürs groſse Publicum gehörende, geheime Lehren aus eben demſelben Schatz herholen (gleichſam Clubbiſten der Frömmigkeit); oder endlich

d. Syncretismus, d. i. die Sucht Frieden zu ſtiften, in der Meinung, durch die Zuſammenſchmelzung verſchiedener Glaubensarten allen genug zu thun. Die Syncretiſten ſind noch ſchlimmer als die Sectirer, weil bei dem Syncretismus Gleichgültigkeit in Anſehung der Religion über-

haupt zum Grunde liegt, und weil sie im Grunde behaupten, dafs, da doch ein Kirchenglaube im Volk seyn müsse, einer so gut wie der andere sei, wenn er sich nur durch die Regierung gut handhaben lasse. Dies ist ein Grundsatz, der im Munde des Regenten, als eines solchen, ganz richtig, auch sogar weise ist; denn der Regent, als solcher, bekümmert sich nur um den Staatszweck. Allein im Urtheil des Unterthanen selbst, der diese Sache aus seinem eigenen und zwar moralischen Interesse zu erwägen hat, würde dieser Grundsatz die äufserste Geringschätzung der Religion verrathen. Denn es ist für die Religion keine gleichgültige Sache, wie das Vehikel der Religion beschaffen sei, was Jemand in seinen Kirchenglauben aufnimmt (F. 77. f).

6. Man kann mit Grunde annehmen, dafs es gar nicht die Sache der Staatsregierung sei, für die künftige Seligkeit der Unterthanen Sorge zu tragen, und ihnen den Weg dazu anzuweisen. Folglich kann es nur die Absicht der Regierung seyn, den Kirchenglauben dazu zu gebrauchen, lenksame und moralischgute Unterthanen zu haben (F. 95.).

7. Zu dem Ende wird die Regierung

a. keinen Naturalismus, d. i. Kirchenglauben ohne Bibel, sanctioniren; weil es bei demselben gar keine dem Einflufs der Regierung unterworfene kirchliche Form geben würde, welches der Voraussetzung widerspricht. Sie wird also

b. die biblische Orthodoxie sanctioniren oder die öffentlichen Volkslehrer daran binden; in Ansehung welcher diese wiederum unter der Beurtheilung der Facultäten stehen würden, die es angeht, weil sonst ein Pfaffenthum, d. i. eine

Herrſchaft der Werkleute des Kirchenglaubens entſtehen würde, das Volk nach ihren Abſichten zu beherrſchen. Aber die Regierung wird

c. den Orthodoxismus, d. i. die Meinung von der Hinlänglichkeit des Kirchenglaubens zur Religion durch ihre Autorität nicht ſanctioniren oder beſtätigen; weil dieſer die natürlichen Grundſätze der Sittlichkeit zur Nebenſache macht, da ſie vielmehr die Hauptſtütze iſt, worauf die Regierung muſs rechnen können, wenn ſie in ihr Volk Vertrauen ſetzen ſoll. Endlich kann die Regierung am wenigſten

d. den Myſticismus, d. i. die Meinung des Volks, übernatürlicher Inſpiration ſelbſt theilhaftig werden zu können, zum Rang eines öffentlichen Kirchenglaubens erheben oder ſanctioniren; weil er gar nichts öffentliches iſt, und ſich alſo dem Einfluſs der Regierung gänzlich entzieht (F. 95. ff.).

8. Der bibliſche Glaube iſt ein Meſſianiſcher Geſchichtsglaube, dem ein Buch des Bundes Gottes mit Abraham zum Grunde liegt, und beſteht aus einem moſaiſch-meſſianiſchen und einem evangeliſch-meſſianiſchen Kirchenglauben. Dieſer Kirchenglaube erzählt den Urſprung und die Schickſale des Volks Gottes ſo vollſtändig, daſs er von dem anhebt, was in der Weltgeſchichte überhaupt das oberſte iſt, dem Weltanfang (in der Geneſis oder dem erſten Buch Moſe). Er verfolgt aber auch dieſe Schickſale bis zu dem, was in der Weltgeſchichte überhaupt das letzte iſt, bis zum Ende aller Dinge (in der Apokalypſis oder Offenbarung Johannis). Dies kann nun freilich von keinem Andern, als von einem göttlich-inſpirirten Verfaſſer erwartet werden; denn weder bei dem Weltanfang noch dem Weltende iſt ein Menſch zugegen geweſen. Es bietet ſich aber bei

dieſer Geſchichte eine bedenkliche Zahlen-Cabala dar, in Anſehung der wichtigſten Epochen der heiligen Chronologie. Bengel und Frank haben nehmlich gezeigt, daſs die Zahl 7. in der Berechnung der Hauptperioden dieſer Geſchichte eine groſse Rolle ſpiele, welche Vorſtellung den Glauben an die Authenticität dieſer bibliſchen Geſchichtserzählung mehr ſchwächen als ſtärken dürfte (F. 99. f.).

9. Die Beglaubigung der Bibel, als eines in Lehre und Beiſpiel zur Norm dienenden evangeliſch-meſſianiſchen Glaubens, kann nicht auf die Gottesgelahrtheit ihrer Verfaſſer (daſs ihnen ihre Kenntniſſe von Gott ſind mitgetheilt worden) ſich gründen (denn dieſe Verfaſſer waren immer dem möglichen Irrthum ausgeſetzte Menſchen). Man muſs vielmehr dieſen Glauben als etwas betrachten, was, wie die Wirkung ſeines Inhalts auf die Moralität des Volks bezeugt, von Lehrern aus dieſem Volk ſelbſt, als Menſchen, die mit dem Wiſſenſchaftlichen ganz unbekannt (Idioten) waren, aus dem reinen Quell der allgemeinen, jedem gemeinen Menſchen beiwohnenden Vernunftreligion geſchöpft iſt. Eben daher muſste es auch, durch dieſe Einfalt, auf die Herzen des Volks den ausgebreitetſten und kräftigſten Einfluſs haben (F. 103.).

10. Es giebt gewiſſe Kraftgenie's, welche ſo keck ſind, daſs ſie wähnen, ſie wären dieſem Leitbande des Kirchenglaubens (der Bibel) ſchon entwachſen. Einige von ihnen ſchwärmen als Theophilanthropen, in öffentlichen, dazu errichteten Kirchen. Andere derſelben ſchwärmen als Myſtiker, bei der Lampe innerer Offenbarungen. Allein die Regierung würde bald ihre Nachſicht bedauern, wenn ſie jenes groſse Stiftungs- und Leitungsmittel der bürgerlichen Ordnung und Ruhe (die Bibel) vernachläſsigt und leichtſinnigen Händen überlaſſen hätte. Man kann die Frage auf-

werfen: ob der Bibelglaube (als empirischer), oder umgekehrt die Moral (als reiner Vernunft- und Religionsglaube) dem Lehrer zum Leitfaden dienen solle? Mit andern Worten: ist die Lehre von Gott, weil sie in der Bibel steht, oder steht sie in der Bibel, weil sie von Gott ist? Der erstere Satz ist augenscheinlich inconsequent; weil das göttliche Ansehen des Buchs hierbei vorausgesetzt werden muss, um die Göttlichkeit der Lehre desselben zu beweisen. Also kann nur der zweite Satz statt finden, der aber schlechterdings keines Beweises fähig ist, weil es keine Erkenntniss übersinnlicher Gegenstände giebt. Der durch Furcht abgenöthigte Gehorsam in Ansehung des Glaubens an solche in der Bibel als übernatürlich aufgestellte Gegenstände und Thatsachen, als zur Seligkeit erforderlich, ist Aberglaube (F. 126. ff.).

11. Die moralische Auslegung der Bibel ist die einzige evangelisch-biblische Methode der Belehrung des Volks in der wahren, innern und allgemeinen Religion. Diese ist nehmlich eine Auslegung für diejenigen, welche nicht (empirisch) zu wissen verlangen, was der heilige Verfasser mit seinen Worten für einen Sinn verbunden haben mag, sondern was die Vernunft (*a priori*) in moralischer Rücksicht bei Veranlassung einer Spruchstelle, als Text der Bibel, für eine Lehre unterlegen kann. Und das ist es, was das Volk zu wissen verlangt, wenn ihm etwas an der wahren innern und allgemeinen Religion liegt, die von dem particulären Kirchenglauben, als Geschichtsglauben (bei dem es allein darauf ankommen mag, was dieser oder jener Mensch gelehrt hat) unterschieden ist. Hierbei geht dann alles mit Ehrlichkeit und Offenheit, ohne Täuschung zu. Dahingegen wird das Volk in seiner Absicht (die es haben soll) getäuscht, wenn es statt des moralischen (allein seligmachenden) Glaubens, den ein jeder fasst, einen Geschichtsglauben erhält, den

keiner aus dem Volk zu beweiſen vermag; und kann dann mit Recht ſeinen Lehrer anklagen (F. 110.), ſ. Auslegung.

12. Was würde aber geſchehen, wenn der Kirchenglaube dieſes groſse Mittel der Volksleitung (die Bibel) einmal entbehren müſste? Dies iſt eine bibliſch-hiſtoriſche Frage, deren Beantwortung unſer Vermögen der Wahrſagung überſteigt. Aber ſo viel iſt gewiſs, daſs es der Weisheit der Regierung gemäſs iſt (als deren Intereſſe, in Anſehung der Eintracht und Ruhe des Volks in einem Staat, hiermit in enger Verbindung ſteht), dafür zu ſorgen, daſs die Bibel, bei allem Wechſel der Meinungen, noch lange Zeit in Anſehen bleibe (F. 112.).

Muſs alſo ein hiſtoriſcher Kirchenglaube jederzeit, als weſentliches Stück des ſeligmachenden Glaubens, noch zu dem reinen Religionsglauben hinzukommen? oder iſt er ein bloſses Leitmittel zum reinen Religionsglauben? Muſs er einmal in den reinen Religionsglauben übergehen können, wie ferne dieſe Zukunft auch ſei (R. 169. f.)? Wenn das hiſtoriſche Erkenntniſs von einer Genugthuung für die Sünden der Menſchen zum Kirchenglauben, ein gebeſſerter Lebenswandel aber als Bedingung jener Genugthuung zum reinen moraliſchen Glauben gehört, ſo wird dieſer gebeſſerte Lebenswandel vor dem Kirchenglauben hergehen müſſen (R. 171.). Der Kirchenglaube, als ein hiſtoriſcher Glaube, fängt mit Recht von dem Glauben an eine ſtellvertretende Genugthuung an. Da der Kirchenglaube aber nur das Vehikel für den reinen Religionsglauben enthält (in welchem der eigentliche Zweck liegt), ſo muſs die Maxime des Thuns den Anfang machen. Denn dieſe iſt das, was in dem reinen Religionsglauben, als einem praktiſchen Glauben, die Bedingung iſt. Die Maxime des Wiſſens oder theoretiſchen

Glaubens aber, kann nur die Befeſtigung oder Vollendung der Maxime des Thuns bewirken (R. 173.). Es iſt eine nothwendige Folge der phyſiſchen und zugleich der moraliſchen Anlage in uns, daſs die Religion endlich von allen empiriſchen Bedingungen allmählig losgemacht werde. Dieſe empiriſchen Bedingungen ſind Statuten, welche auf Geſchichte beruhen. Sie vereinigen vermittelſt eines Kirchenglaubens die Menſchen proviſoriſch zur Beförderung des Guten. Und ſo iſt es, wie der ewige Friede im Naturrecht, eine Idee der reinen Vernunftreligion, daſs ſie zuletzt über alle herrſche, damit Gott ſei alles in allem (1. Cor. 15, 28.). So lange der Menſch (die Gattung) ein Kind war, war er klug als ein Kind (1. Cor. 13, 11.), und wuſste mit Satzungen (die ihm ohne ſein Zuthun auferlegt worden) auch wohl Gelehrſamkeit zu verbinden. Ja, er machte ſogar die Philoſophie der Kirche dienſtbar. Wenn er aber ein Mann wird, legt er ab, was kindiſch iſt. Der erniedrigende Unterſchied zwiſchen Laien und Klerikern hört auf, und Gleichheit entſpringt aus der wahren Freiheit. Darum giebt es aber doch keine Anarchie (Geſetzloſigkeit. Denn ein Jeder gehorcht zwar dem (nicht ſtatutariſchen) Geſetz, das er ſich ſelbſt vorſchreibt; aber er muſs es doch auch zugleich als den ihm durch die Vernunft geoffenbarten Willen des Weltherrſchers anſehen. Dieſer verbindet nehmlich alle unter einer gemeinſchaftlichen Regierung unſichtbaren Weſen in einem Staate, welcher durch die ſichtbare Kirche vorher dürftig vorgeſtellt und vorbereitet war (R. 179. f.).

13. Der bibliſche Theolog iſt eigentlich der Schriftgelehrte für den Kirchenglauben, der auf Statuten beruht, d. i. auf Geſetzen, die aus der Willkühr eines andern herflieſsen. Der rationale Theolog iſt der Vernunftgelehrte für den Religionsglauben, folglich denjenigen,

der auf innern Gesetzen beruht, d. i. auf solchen, die sich aus jedes Menschen eigener Vernunft entwickeln lassen. In der Bibel findet sich das Christenthum, das ist, die sinnliche Vorstellungsart des göttlichen Willens in derjenigen Form, welche, so viel wir wissen, die schicklichste ist, ihm Einfluss auf die Gemüther zu verschaffen. Es ist aber aus zwei ungleichartigen Stücken zusammengesetzt, das eine enthält den Kanon, das andere das Organon oder Vehikel der Religion. Der erste kann der reine Religionsglaube (ein ohne Statuten auf blosser Vernunft gegründeter Glaube) genannt werden, der andere ist der Kirchenglaube, der ganz auf Statuten beruht, die einer Offenbarung bedurften, wenn sie für heilige Lehren und Lebensvorschriften gelten sollten. — Nun ist es Pflicht, auch dieses Leitzeug dazu zu gebrauchen, dem göttlichen Willen Einfluss auf die Gemüther zu verschaffen, wenn es für göttliche Offenbarung angenommen werden darf. Und so lässt sichs hieraus erklären, warum der sich auf Schrift gründende Kirchenglaube gemeiniglich mit verstanden wird, wenn man den Religionsglauben nennt (F. 44.).

14. Zu diesem Vehikel (d. i. dem, was über die Religionslehre noch hinzukommt) gehört auch noch die Lehrmethode, die man als den Aposteln selbst überlassen betrachten darf. Das heisst, man kann diese Lehrmethode nicht als göttliche Offenbarung, sondern beziehungsweise auf die Denkungsart der damaligen Zeiten (κατ' ἀνθρωπον), und nicht als Lehrstücke an sich selbst (κατ' ἀληθειαν) geltend annehmen. Und zwar findet man in dieser Lehrmethode theils ein negatives Verfahren, nehmlich die blosse Zulassung gewisser damals herrschenden an sich irrigen Meinungen, um nicht gegen einen herrschenden, doch im Wesentlichen gegen die Religion nicht streitenden, damaligen Wahn zu verstossen (z. B. den von den Besessenen); theils ein positives Verfahren, nehmlich, dass sich

die Apoſtel der Vorliebe eines Volks für ſeinen alten Kirchenglauben, der jetzt ein Ende haben ſollte, bedienten, um den neuen zu introduciren (z. B. die Deutung der Geſchichte des alten Bundes als Vorbilder von dem, was im neuen geſchah) (F. 47.).

15. Um deswillen iſt eine Schriftgelehrſamkeit des Chriſtenthums manchen Schwierigkeiten der Auslegungskunſt unterworfen, über die und deren Princip der bibliſche Theolog mit dem rationalen Theolog in Streit gerathen muſs. Der erſtere iſt für die theoretiſche bibliſche Erkenntniſs vorzüglich beſorgt, und zieht daher den letzteren in Verdacht, er wolle alle Offenbarungslehren wegphiloſophiren. Der letztere ſieht mehr aufs Praktiſche, d. i. mehr auf Religion, als auf den Kirchenglauben, und beſchuldigt daher den erſtern, daſs er durch ſeine Offenbarungslehren den Endzweck des Chriſtenthums, der als innere Religion moraliſch ſeyn muſs, und auf der Vernunft beruht, ganz aus den Augen bringe (F. 48.), ſ. Auslegung.

16. Statutariſche Dogmen können als weſentliche Erforderniſſe zum Vortrag eines gewiſſen Kirchenglaubens angeſehen werden. Weil aber der Kirchenglaube nur Vehikel des Religionsglaubens, mithin an ſich veränderlich iſt und einer allmähligen Reinigung bis zur Congruenz mit dem letzten fähig bleiben muſs, ſo kann er ſelbſt nicht zum Glaubensartikel gemacht werden. Allein der Kirchenglaube darf doch auch in Kirchen nicht öffentlich angegriffen oder auch mit trockenem Fuſs übergangen werden, weil er unter der Gewahrſam der Regierung ſteht, die für öffentliche Eintracht und Frieden Sorge trägt. Des Lehrers Sache aber iſt, dafür zu warnen, dem Kirchenglauben nicht eine für ſich beſtehende Heiligkeit beizule-

gen, ſondern ohne Verzug zu dem dadurch eingeleiteten Religionsglauben überzugehen (F. 58.).

17. Zum Kirchenglauben wird hiſtoriſche Gelehrſamkeit, zum Religionsglauben die Vernunft erfordert. Den Kirchenglauben als Vehikel des Religionsglaubens auszulegen, iſt freilich eine Forderung der Vernunft; aber wo iſt eine ſolche rechtmäſsiger, als wo etwas nur als Mittel zu etwas Anderm als Endzweck (dergleichen die Religion iſt) einen Werth hat? Und giebt es überall wohl ein höheres Princip der Entſcheidung, wenn über Wahrheit geſtritten wird, als die Vernunft? (F. 64.).

18. Man kann einräumen, wenn vom Kirchenglauben die Rede iſt, dafs das Glauben an gewiſſe theoretiſche Sätze für ſich ſelbſt eine Verbindlichkeit enthalte. Denn bei dem Kirchenglauben iſt es auf keine andere Praxis, als die der angeordneten Gebräuche, angeſehen, wo die, ſo ſich zu einer Kirche bekennen, zum Fürwahrhalten nichts mehr bedürfen, als dafs die Lehre nicht unmöglich ſei. Zum Religionsglauben hingegen iſt Ueberzeugung von der Wahrheit erforderlich, welche aber durch Statuten (dafs ſie göttliche Sprüche ſind) nicht beurkundet werden kann. Denn, dafs Statuten göttlich ſind, müfste nun immer wiederum durch Geſchichte bewieſen werden, die aber nicht befugt iſt, ſich ſelbſt für göttliche Offenbarung auszugeben (F. 67.).

19. Man kann aber mit Grunde ſagen: dafs das Reich Gottes zu uns gekommen ſei (Matth. 6, 10.), wenn auch nur das Princip des allmähligen Ueberganges des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion allgemein und irgendwo auch öffentlich Wurzel gefafst hat (die wahre moraliſche Religion öffentlich gelehrt und der Kirchenglaube blofs als Vehikel derſelben vorgeſtellt wird). Dann wird von den Mitgliedern

einer ſolchen Kirche auf Errichtung eines göttlichen ethiſchen Staats (Reichs Gottes) auf Erden wirklich hingearbeitet, obgleich die wirkliche Errichtung deſſelben noch in unendlicher Weite von uns entfernt liegt. Es wird alſo nicht behauptet, daſs man dem Kirchenglauben den Dienſt aufſagen ſolle, dies thun nur diejenigen, die den Eigendünkel haben, die ſtarken Geiſter zu ſpielen, ohne einmal zu wiſſen, worauf es ankömmt; auch nicht, daſs man ihn befehden ſolle. Es kann dem Kirchenglauben ſein nützlicher Einfluſs als eines Vehikels erhalten, und ihm gleichwohl als einem Wahne von gottesdienſtlicher Pflicht aller Einfluſs auf den Begriff der eigentlichen (nehmlich moraliſchen) Religion abgenommen, und ſo Verträglichkeit der Anhänger derſelben unter einander durch die Grundſätze der einigen Vernunftreligion geſtiftet werden. Die Verſchiedenheit der ſtatutariſchen Glaubensarten ſollte hierbei kein Hindernifs ſeyn, denn die Lehrer haben alle Satzungen und Obſervanzen doch zum gemeinſchaftlichen Zweck aller Glaubensarten, zur einigen Vernunftreligion auszulegen. Das Ziel aber iſt einſt, vermöge der überhand genommenen wahren Aufklärung (einer Geſetzlichkeit, die aus der moraliſchen Freiheit hervorgeht) mit Jedermanns Einſtimmung die Form eines erniedrigenden Zwangsmittels gegen eine kirchliche Form, die der Würde einer moraliſchen Religion angemeſſen iſt, nehmlich die eines freien Glaubens (ſ. Frohn- und Lehnglaube) zu vertauſchen (R. 181. f.).

20. Der Kirchenglaube iſt es allein, von dem man eine allgemeine hiſtoriſche Darſtellung erwarten kann; denn die Religion iſt kein öffentlicher, ſondern ein innerer Zuſtand, folglich giebt es keine Geſchichte der Religion, ſondern nur eine Geſchichte des Kirchenglaubens. Dieſe Geſchichte beſteht darin, daſs man den Kirchenglauben, nach ſeiner verſchiedenen und veränderlichen Form, mit

dem alleinigen und unveränderlichen reinen Religionsglauben vergleicht. Von da an, wo der Kirchenglaube ſeine Abhängigkeit von den einſchränkenden Bedingungen des reinen Religionsglaubens, und der Nothwendigkeit der Zuſammenſtimmung mit ihm, öffentlich anerkennt, fängt die allgemeine Kirche an, ſich zu einem ethiſchen Staat Gottes zu bilden. Und von da an ſchreitet ſie auch nach einem feſtſtehenden Princip, welches für alle Menſchen und Zeiten ein und daſſelbe iſt, zur Vollendung eines ſolchen Reichs Gottes fort. Man kann voraus ſehen, daſs die Geſchichte des Kirchenglaubens nichts, als die Erzählung von dem beſtändigen Kampf zwiſchen dem gottesdienſtlichen und dem moraliſchen Religionsglauben ſeyn werde. Der Menſch iſt nehmlich beſtändig geneigt, den Kirchenglauben, als Geſchichtsglauben, oben an zu ſetzen. Der reine Religionsglaube aber giebt ſeinen Anſpruch auf den Vorzug, der ihm als allein ſeelenbeſſernden Glauben zukommt, nie auf, und wird ihn endlich gewiſs behaupten (R. 184.) ſ. Kirche 8.

Kant Religion. III. St. S. 145 — 184. — IV. §. 3. S. 269.
Deſſ. Streit der Facult. I. Abſchn. III. Anhang. S. 44 — 127.

Kirchenweſen,

eccleſiae ratio. Das Kirchenweſen iſt die Anſtalt zum öffentlichen Gottesdienſt für das Volk, und muſs von der Religion, als einer innern Geſinnung, ſorgfältig unterſchieden werden. Das Kirchenweſen ſtehet unter dem Oberbefehlshaber des Staats, die Religion hingegen iſt ganz auſser dem Wirkungskreiſe der bürgerlichen Macht; das erſtere hat den äuſsern Gottesdienſt zum Gegenſtand, der aus dem Volk ſeinen Ur-

sprung hat (es sei Meinung oder Ueberzeugung), die letztere hat den innern Gottesdienst zum Gegenstande, der aus der Vernunft entspringt (und stets Ueberzeugung seyn muss). Das Kirchenwesen ist indessen ein wahres Staatsbedürfniss; denn die Mitglieder des Staats müssen sich auch als Unterthanen einer höchsten unsichtbaren Macht betrachten, der sie zu huldigen schuldig sind, und die mit der bürgerlichen oft in einen sehr ungleichen Streit kommen kann. Der Staat hat also das negative Recht, den Einfluss der Lehrer auf das sichtbare, politische gemeine Wesen (den Staat), der der öffentlichen Ruhe nachtheilig seyn möchte, abzuhalten. Es ist ein Recht der Policei, zu hindern, dass bei dem innern Streit der Lehrer, oder dem der verschiedenen Kirchen unter einander, die bürgerliche Eintracht nicht in Gefahr komme (K. 188. f.).

2. Der Staat hat aber nicht das positive Recht der Constitutionalgesetzgebung der Kirche, d. h. das Kirchenwesen nach seinem Sinne, wie es ihm vortheilhaft dünkt, einzurichten, und dem Volk den Glauben und gottesdienstliche Formen (*ritus*) vorzuschreiben oder zu befehlen. Dieses muss gänzlich den Lehrern und Vorstehern, die es sich selbst gewählt hat, überlassen bleiben. Dass eine Kirche einen gewissen Glauben, und welchen sie haben, oder dass sie ihn unabänderlich erhalten müsse, hängt, dem Recht nach, nicht von der Obrigkeit ab (K. 189.).

3. Es ist unter der Würde der obrigkeitlichen Gewalt, sich in das Innere der Kirche zu mischen, und z. B. es nicht zuzulassen, dass sich die Kirche selbst reformiren dürfe; weil sie sich dabei, als einem Schulgezänke, auf den Fuss der Gleichheit mit ihren Unterthanen einlässt. Der Monarch, der seine Gewalt gebraucht, Einrichtungen im Innern der Kirche zu machen, han-

delt zwar der Gewalt nach als Monarch, aber der Sache nach, in die er sich mischt, als Kenner, Vorsteher und Verwalter des Kirchenglaubens. (K. 189.)

4. Die obrigkeitliche Gewalt versteht aber auch nichts von dem Innern der Kirche, vornehmlich von den innern Reformen derselben, und kann sie also auch darum nicht verbieten. Denn als obrigkeitliche Gewalt ist sie nicht Glaubenskenner. Es kann auch der Gesetzgeber nicht etwas über das Volk beschliefsen, was das gesammte Volk nicht über sich selbst beschliefsen kann. Das Volk kann aber nicht beschliefsen, es wolle in seinen den Glauben betreffenden Einsichten, der Aufklärung, niemals weiter fortschreiten. Denn das Volk würde der Menschheit, die es in seiner eigenen Person achten soll, mithin dem höchsten Rechte desselben, entgegen handeln, wenn es beschliefsen wollte, sich in Ansehung des Kirchenwesens nie zu reformiren. Also kann auch keine obrigkeitliche Gewalt, die stets nur das über das Volk beschliefsen soll, was dasselbe selbst über sich beschliefsen würde, wenn es hierin nach Grundsätzen des Rechts und der Pflicht handelte, über das Volk beschliefsen, dafs das Volk nie zu beffern Einsichten in seinem Glauben, und folglich zu einer hiernach verbefferten innern Einrichtung der Kirche gelangen solle. (K. 189. f.).

5. Was aber die Kosten der Erhaltung des Kirchenwesens betrifft, so können diese nicht dem Staat, sondern müssen dem Theil des Volks, der sich zu einem oder dem andern Glauben bekennt, d. i. nur der Gemeine zu Lasten kommen. Denn da der Staat kein Recht hat, sich in das Innere der Kirche zu mischen, so hat er auch nicht die Pflicht, die Kosten zur Erhaltung der Kirche zu tragen. Der Staat hat keine Religion, und bekennt sich zu keinem Glauben, sondern nur das Volk,

nicht als Staatsbürger, ſondern als diejenigen, die einen gewiſſen Glauben haben; folglich geht die Unterhaltung der verſchiedenen Kirchen, oder Religionsgeſellſchaften im Staat, demſelben nichts weiter an, als daſs er nicht leidet, daſs daraus Unruhen für den Staat entſpringen, und daſs Staatsbürger äuſserlich ſich von aller Kirchengemeinſchaft losſagen, und in Anſehung der Moralität und Religion im Heidenthum oder im Zuſtande der Wilden leben (R. 190).

Klar,

clara, claire, iſt eine Vorſtellung, in der das Bewuſstſeyn zum Bewuſstſeyn des Unterſchiedes derſelben von andern zureicht (C. 415 *), z. B., wenn ich in der Ferne einen Menſchen von einem Baum unterſcheiden kann, ſo iſt meine Vorſtellung von beiden darum noch nicht klar. Denn ich ſchlieſse vielleicht nur, daſs das eine Ding ein Menſch, das andere ein Baum iſt. Nur dann, wenn ich mir bewuſst bin, daſs ich ſeinen Kopf, ſeinen Rumpf, ſeine Aerme und Beine ſehe, iſt meine Vorſtellung von dem Menſchen klar (A. 16.). In der Logik (L. 41), ſagt Kant noch: bin ich mir der Vorſtellung bewuſst, ſo iſt ſie klar. Aber das iſt falſch, ſ. Klarheit.

Klarheit,

cognitio clara, connoiſſance claire. Das Bewuſstſeyn ſeiner Vorſtellung, welches zum Bewuſstſeyn des Unterſchiedes derſelben von andern zureicht. Dies iſt die richtige Erklärung der Klarheit der Erkenntniſs. Kants Erklärung derſelben in der Anthropologie und Logik (L. 41) iſt alſo falſch, und nach einer Vorſtellung, die er ſonſt

von der Klarheit hatte. Kant ſelbſt verwirft dieſe Vorſtellung in der Critik. Die Erklärung in der Anthropologie heifst: Klarheit iſt das Bewuſstſeyn ſeiner Vorſtellungen, welches zur Unterſcheidung eines Gegenſtandes von andern zureicht (A. 20). Klarheit iſt aber nicht, wie die Logiker ſagen, das Bewuſstſeyn einer Vorſtellung; denn ein gewiſſer Grad des Bewuſstſeyns muſs ſelbſt in manchen dunkeln Vorſtellungen anzutreffen ſeyn (gegen Kuntzens Behauptung, Logik. §. 89.). Wir würden nehmlich in der Verbindung dunkeler Vorſtellungen gar keinen Unterſchied machen, wenn gar kein Bewuſstſeyn damit verbunden wäre, und doch vermögen wir dieſes bei den Merkmalen mancher Begriffe, z. B. der gemeine Verſtand unterſcheidet Recht und Billigkeit richtig von einander, und kann doch den Unterſchied zwiſchen beiden Begriffen nicht angeben, zum Beweiſe, daſs er nicht klare, ſondern dunkele Begriffe von Recht und Billigkeit hat. Der Grad des Bewuſstſeyns, der mit dieſen Begriffen verknüpft iſt, reicht aber nicht zur Erinnerung der Merkmale zu, wodurch der gemeine Verſtand dieſe Begriffe von einander unterſcheidet (C. 414. * f.).

2. Reicht alſo das Bewuſstſeyn zur Unterſcheidung zweier Vorſtellungen von einander zu, aber nicht zum Bewuſstſeyn des Unterſchiedes zwiſchen beiden Vorſtellungen, ſo müſſen die Vorſtellungen noch dunkel, und nicht klar, genannt werden; z. B. der Tonkünſtler hat im Phantaſiren nur dunkele Vorſtellungen von den vielen Noten, die er zugleich greift, ob er ſie wohl unterſcheidet, indem er ſie nicht verwechſelt und fehl greift (C. 415. *). Die Klarheit iſt eine Vollkommenheit unſerer Vorſtellungen, welche wir auch das Licht derſelben nennen. Sie iſt aber entweder aeſthetiſch oder logiſch. Die aeſthetiſche Klarheit iſt die Klarheit in der Anſchauung; die logiſche

Klarheit iſt die Klarheit in den Begriffen. Nur von der letztern wird in der Logik gehandelt; die erſtere gehört in eine empiriſche Aeſthetik, die uns noch fehlt, ſ. Aeſthetik, 15. Von der Deutlichkeit unterſcheidet ſich die Klarheit dadurch, daſs dieſe bloſs ein Bewuſstſeyn iſt, die zum Bewuſstſeyn des Unterſchiedes zureicht, jene aber ein Bewuſstſeyn, in der nicht bloſs Bewuſstſeyn, ſondern auch Klarheit des Unterſchiedes iſt, ſo daſs auch die Zuſammenſetzung in den Vorſtellungen klar iſt, oder man noch Bewuſstſeyn des Unterſchiedes in den Unterſchieden hat (A. 20), ſ. Deutlichkeit.

Klebrigkeit,

viſcoſitas, tenacité. Die Beſchaffenheit der Materie, daſs ſie in minderm Grade ſtarr iſt. Ein Cörper alſo, deſſen Theile durch eine kleine Kraft an einander verſchoben werden können, iſt klebrig (N. 89).

Klugheit,

prudentia, prudence. Die Geſchicklichkeit, alle Zwecke, die uns von unſern Neigungen aufgegeben ſind, in den einigen, die Glückſeligkeit, zu vereinigen, und alle Mittel, die dazu zuſammenſtimmen, anzuwenden, um dazu zu gelangen. Die Anweiſung dazu iſt die Lehre der Klugheit. Was unſerer freien Willkühr dieſe Zwecke aufgiebt, iſt die pſychologiſche Beſchaffenheit des Menſchen, das iſt, die Beſchaffenheiten deſſelben, die bloſs aus der Erfahrung erkannt werden können, nehmlich ſeine Naturtriebe, z. B. der Erhaltungstrieb, der Gefälligkeitstrieb, der Geſchlechtstrieb u. ſ. w. Die Bedingungen, unter

welchen alſo die freie Willkühr hiernach ausgeübt wird, ſind empiriſch. Die Vernunft kann dabei keinen andern als regulativen Gebrauch machen, das heiſst, ſie gebietet hier nicht, wie dieſe Triebe befriedigt werden ſollen, denn es iſt hier die Rede nicht von der Beſtimmung der freien Willkühr durch Geſetze der Vernunft *a priori*, ſondern durch Naturtriebe bei einem Weſen, das Vernunft hat. Die Vernunft dient hier nur, die empiriſchen Geſetze, die Forderungen der Befriedigung ſinnlicher Bedürfniſſe, die aus den Naturtrieben entſpringen, unter eine Einheit zu bringen. Die Regeln nun, was wir zu thun haben, um die Zwecke zu erreichen, die uns von unſern Sinnen empfohlen werden, z. B. uns ſelbſt und unſre Art zu erhalten, und dies auf unſere eigene Glückſeligkeit zu beziehen, heiſsen pragmatiſche Geſetze des freien Verhaltens, ſie heiſsen auch Imperativen der Klugheit, (ſ. Geſchicklichkeit, 6. 9. und Gebot, 3.), Klugheitsregeln, Vorſchriften der Klugheit, oder Maximen der Selbſtliebe. Sie unterſcheiden ſich von den reinen, von aller Erfahrung unabhängigen, praktiſchen Geſetzen *a priori*, welche praktiſche Geſetze des freien Verhaltens, auch Imperativen der Sittlichkeit, Geſetze der Sittlichkeit, oder Moralgeſetze heiſsen, dadurch, daſs jene nur Rathſchläge geben, dieſe aber gebieten; daſs jene nur hypothetiſch, d. i. unter der Vorausſetzung, daſs wenn wir unſre Bedürfniſſe befriedigen wollen, und dieſes zu unſerer Glückſeligkeit tauglich finden, Vorſchriften geben, wie wir es zu machen haben, oder die Handlung wird nicht ſchlechthin, ſondern nur als Mittel zu einer andern Abſicht geboten, dieſe aber kategoriſch, d. i. ohne alle Bedingung gebieten, wir mögen den Gegenſtand des Gebots zum Zweck haben oder nicht, (C. 328. P. 64.).

2. Die Klugheitslehre oder Politik als eine

Theorie der Maximen, zu ſeinen auf Vortheil berechneten Abſichten die tauglichſten Mittel zu wählen (Z. 72), giebt alſo zweierlei Regeln:

a. Regeln, welche beſtimmen, was zur Glückſeligkeit dient, und wie die ſinnlichen Zwecke zu dieſer Vernunftidee zu vereinigen ſind;

b. Regeln, welche beſtimmen, was für Mittel anzuwenden, wie ſie zu vereinigen und zu gebrauchen ſind, um jene Zwecke zu erlangen und zu erhalten.

3. Das Wort Klugheit wird eigentlich in zweifachem Sinne genommen; im erſten kann das, was es bedeutet, den Namen Weltklugheit, im zweiten den der Privatklugheit führen. Die Weltklugheit iſt die Geſchicklichkeit eines Menſchen, auf andere Einfluſs zu haben, um ſie zu ſeinen Abſichten zu gebrauchen. Die Privatklugheit, oder die Klugheit im engſten Verſtande, iſt die Geſchicklichkeit in der Wahl der Mittel zu ſeinem eigenen gröſsten Wohlſeyn, oder die Einſicht, alle ſeine Abſichten zu ſeinem eigenen dauernden Vortheil zu vereinigen. Dieſe Klugheit iſt eigentlich diejenige, worauf ſelbſt der Werth der Weltklugheit beruhet, und wer weltklug iſt, nicht aber privatklug, von dem könnte man beſſer ſagen: er iſt geſcheut und verſchlagen, im Ganzen aber doch unklug (G. 42. *).

4. In der Anthropologie (A. 127) ſagt Kant: Wer Urtheilskraft in Geſchäften zeigt, iſt geſcheut; hat er dabei zugleich Witz, ſo heiſst er klug. In Geſchäften, heiſst aber, im Umgang mit Menſchen. Hat nun Jemand zugleich Witz (das Vermögen, zum Beſondern das Allgemeine

auszudenken), so findet er in seinem Umgange mit Menschen immer etwas zu seinem Vortheil zu benutzen, und findet so in allen seinen Geschäften diese Identität, welches dann macht, dass man ihn klug nennt. Wenn man Jemanden auf seine Schwänke erwiedert: ihr seid nicht klug, so ist das ein etwas platter Ausdruck für, ihr scherzt, oder ihr seid nicht gescheut. Ein gescheuter Mensch, sagt K. (A. 138 *), ist ein richtig und praktisch, aber kunstlos urtheilender Mensch. Wer nehmlich nur in der Urtheilskraft von der Natur nicht verwahrloset ist, der wird seine Urtheilskraft auch in Geschäften zeigen. Die Natur kann also allein einen Menschen gescheut machen. Erfahrung aber kann ihn klug, d. i. zum künstlichen Verstandesgebrauch geschickt machen. Gescheut zu seyn, dazu gehört nehmlich nur gemeiner und gesunder Verstand, aber alles richtig auf seinen Vortheil beziehen zu können, dazu gehört schon Witz und Scharfsinn, die ohne viel Erfahrung von den Dingen des Lebens nicht möglich sind. Doch möchte wohl zu einem höhern Grade von Weltklugheit so viel künstlicher Verstandesgebrauch nöthig seyn, als zur Privatklugheit. Man sieht hieraus, dass K. in der Anthropologie das Wort Klugheit eigentlich in einer theoretischen Bedeutung, nehmlich für künstlichen Verstandesgebrauch, nimmt, in seinen kritischen Schriften aber in praktischer Bedeutung, für pragmatischen Verstandesgebrauch. Und so heisst gescheut seyn auch, im theoretischen Sinn, der kunstlose Verstandesgebrauch, und im praktischen Sinn, der weltkluge Verstandesgebrauch, der aber doch die Verschlagenheit, d. i. die Kunst Andere zu betrügen, nicht ausschliesst, und in so fern diese Weltklugheit oft gefunden wird zwar ganz, als Verstandesgebrauch aber doch nicht, gemein ist.

657

Th[illegible] ahren dauerhaften Vortheil bringe, [illegible]ndurchdringliches Dunkel einge- dieſer Vortheil auf das ganze Daſeyn [illegible]. i. auf Glückſeligkeit bezogen wer- Es erfordert alſo viel Klugheit dies ein- [illegible]en, wenn die praktiſchen darauf geſtimmten Regeln, durch geſchickte Ausnahmen, auch nur auf erträgliche Art den Zwecken des Lebens angepaſst werden ſollen (P. 64). Welch ein Unterſchied aber iſt in der Beurtheilung unſerer Handlungen, wenn wir ſie bloſs nach der Klugheit, und wenn wir ſie nach der Sittlichkeit würdigen; wie man ſich, nach der Uebertretung der erſtern, bloſs über ſeine Unklugheit ärgert, nach Uebertretung der letztern, ſeiner Unſittlichkeit wegen, ſich ſelbſt verachtet; und wie ſehr ſich folglich Handlungen aus Klugheit von Handlungen um des ſittlichen Geſetzes willen unterſcheiden, findet man im Art. Expoſition, 30.

6. Die Politik (Klugheitslehre) ſagt:

Seid klug wie die Schlangen;

die Moral (Sittenlehre) ſetzt (als einſchränkende Bedingung) hinzu:

und ohne Falſch wie die Tauben.

Wenn beides nicht in Einem Gebote zuſammen beſtehen kann, ſo giebt es einen Streit der Politik mit der Moral; ſoll aber doch beides durchaus vereinigt ſeyn, ſo iſt es abſurd, daſs eine Mishelligkeit zwiſchen der Moral und Politik ſtatt finden ſoll. Dann iſt alſo die Frage, wie dieſer Streit auszugleichen ſei, nichtig, und läſst ſich gar nicht einmal als Aufgabe hinſtellen. Der Satz: Ehrlichkeit iſt die beſte Politik, enthält eine Theorie, der die Praxis, leider! ſehr häufig

widerſpricht. Denn unter der Ehrlichkeit leidet unſer Vortheil oft ſehr. Der Satz aber:

Ehrlichkeit iſt beſſer denn alle Politik,

iſt über allen Einwurf unendlich erhaben, und die Ehrlichkeit iſt durchaus die unumgängliche Bedingung aller Politik (Z. 72. f.). Daſs die Klugheit übrigens eine Art der Geſchicklichkeit ſei, findet man im Art. Geſchicklichkeit.

7. Die Klugheit iſt die Vernunft, welche die natürlichen Neigungen bezähmt, damit ſie ſich unter einander nicht ſelbſt aufreiben, ſondern zur Zuſammenſtimmung in einem Ganzen, Glückſeligkeit genannt, gebraucht werden können. Da nun die Moralität auch die Vernunft iſt, welche die natürlichen Neigungen bezähmt, ſo können beide leicht mit einander verwechſelt werden. Aber ſie unterſcheiden ſich beide ſehr durch den Zweck von einander, welchen ſie bei der Bezähmung der natürlichen Neigungen haben. Der Zweck der Klugheit iſt, daſs ſich die natürlichen Neigungen nicht einander ſelbſt aufreiben, ſondern zur Bewirkung der Glückſeligkeit zuſammen ſtimmen; der Zweck der Moralität aber iſt ſie ſelbſt, denn ſie iſt nicht ein Mittel wozu, ſie bezähmt die Neigungen bloſs darum, weil ſie nur nach Maximen befriedigt werden ſollen, die als allgemeine Geſetze gewollt werden können, und weil es nicht wozu, ſondern an ſich gut iſt, die Neigungen der Pflicht unterzuordnen. Die Klugheit hat alſo eine ſolche Befriedigung der Neigung zum Zweck, die nicht hindert, daſs die Neigungen, der gröſstmöglichen Anzahl nach, auf das genugthuendeſte und dauerhafteſte befriedigt werden können. Die Moralität hat nicht die Befriedigung der Neigungen zum Zweck, ſondern erlaubt

ſie nur, doch unter der Bedingung, daſs die Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit der Handlung um des Geſetzes willen ſtets jener Befriedigung vorgehe, wenn beide mit einander im Widerſtreit ſind (R. 70.).

Klüglich,

prudenter, *prudemment*. Ein Adverbium, welches ſo viel heiſst, als mit Klugheit. So kann man fragen: iſt es klüglich, ein falſches Verſprechen zu thun? welches von der Frage nach der Pflichtmäſsigkeit dieſer Handlung ſehr verſchieden iſt. Die Antwort würde ſeyn, es kann für jetzt klüglich gehandelt ſeyn, auf dieſe Art zu lügen, aber da die Folgen davon für den Lügner nicht voraus zu ſehen ſind, ſo iſt es doch klüglicher, auch um des Vortheils willen, nach einer allgemeinen Maxime, d. i. einer ſolchen, die für Jedermann Gültigkeit hat, zu handeln, bei der man zu aller Zeit ſicher geht, weil der, welcher darnach handelt, doch von Andern ſo angeſehen werden ſollte, als verdiene er es nicht, für die Handlungen, denen dieſe Maxime zum Grunde liegt, wenigſtens durch ſie zu leiden. Und ſo iſt es klüglicher, nichts zu verſprechen, als in der Abſicht, es auch zu halten (G. 18.).

2. Allein ſo geſtellt, iſt dieſe Handlungsregel nur eine Maxime der Klugheit, ſ. Klugheit. Sollte ſie eine Maxime der Moralität ſeyn, d. i. ein Sittengeſetz, oder ein Princip der Pflicht, ſo müſste ich nicht meinen Vortheil, ſondern den Zweck, nach allgemeinen Maximen, d. i. nach Sittengeſetzen zu handeln, dabei zur Abſicht haben. Denn die Maxime, ein Verſprechen zu thun, in der Abſicht, es nicht zu halten, kann nicht allgemeine Maxime ſeyn, weil es bei der Allgemeinheit derſelben kein Verſprechen geben

könnte, indem Niemand ihm glauben würde. Und ſo ſehen wir, daſs es manchmal ſehr vortheilhaft ſeyn kann, von jener Maxime abzuweichen, wiewohl es freilich ſicherer iſt, bei ihr zu bleiben, aber daſs es ſtets Pflicht iſt, nach derſelben zu handeln (G. 19. M. II, 32.).

Klümpchen,

ſ. v. Atomus und Atomiſtik.

Knauſerei.

Knickerei, ſchimpfliche Kargheit, Peinlichkeit im Verthun, *léſine*, *ladrerie*, *meſquinerie*. Der karge Geitz, wenn er ſchimpflich iſt. Der Geitz iſt das Laſter, welches das Princip hat, nur zu beſitzen, aber nicht zu gebrauchen. Der karge Geitz iſt der, welcher das Princip hat, nur das zu erhalten, was man beſitzt, aber es nicht zu gebrauchen. Dieſer karge Geitz iſt endlich ſchimpflich, wenn das Princip zu erhalten den Gebrauch ſelbſt dann ausſchlieſst, wenn es ſchimpflich iſt, nicht zu gebrauchen. Man kann aber von dem Nichtgebrauch deſſen, was man beſitzt, nur dann Schimpf haben, wenn man ſeine Pflichten gegen andere vernachläſſigt. Sind dieſe Pflichten Rechtspflichten, ſo kann man zur Erfüllung derſelben gezwungen werden, und da findet alſo keine Knauſerei ſtatt. Folglich kann die Knauſerei bloſs Vernachläſſigung der Liebespflichten gegen Andere ſeyn, in der Abſicht, das zu erhalten, was man beſitzt, (F. 88.).

Knickerei,

ſ. Knauſerei.

Können,

poſſe, pouvoir. Das Zeitwort für die Kategorie der Möglichkeit, ſ. Möglichkeit. So heiſst: ich kann denken, es iſt mir möglich zu denken. Das Können wird in Seyn verwandelt, wenn man die Möglichkeit an einem wirklichen Fall beweiſen kann (P. 187).

Körper,

ſ. Cörper.

Körperlehre,

Phyſik, *Phyſica, Phyſique.* Die Naturlehre der ausgedehnten Natur. Die Naturlehre iſt die Lehre von allen Dingen, in ſo fern ſie Gegenſtände unſerer Sinne ſind, mithin auch in der Erfahrung ſeyn können. Der eine Haupttheil dieſer beſtimmten Naturdinge ſind die Gegenſtände äuſserer Sinne, d. i. diejenigen, welche wir ſehen, hören, fühlen, riechen und ſchmecken können. Dieſe Gegenſtände ſind alle im Raum und folglich ausgedehnt, und heiſsen Körper, und die Beſchaffenheit dieſer Körper iſt der Gegenſtand des Zweigs der Naturlehre, welcher die Körperlehre heiſst (N. IV. IX.). Die Körperlehre kann nun entweder eine reine oder angewandte ſeyn: jene iſt die Naturlehre von den *a priori* zu erkennenden Beſchaffenheiten der Körper; dieſe handelt von den in der Natur wirklich vorhandenen Körpern. Die erſtere iſt nur vermittelſt der Mathematik möglich, weil die Möglichkeit der Körper auf einer Anſchauung *a priori* beruhet, die dem Begriffe correſpondiret (ſ. Anſchauung), Vernunfterkenntniſs durch Anſchauung iſt aber Mathematik (N. IX. X.).

2. Die Körperlehre kann auch allein durch Anwendung der Mathematik auf dieſelbe Naturwiſſenſchaft werden. Denn Wiſſenſchaft iſt eine ſyſtematiſche Erkenntniſs aus Principien. Dies iſt aber nur möglich, wenn die Erkenntniſs *a priori* iſt, denn dieſe allein giebt Principien. Da nun die Möglichkeit der Erkenntniſs *a priori* in der Körperlehre auf Anſchauung beruht, ſo kann ſie nur ſo viel eigentliche Wiſſenſchaft enthalten, als Mathematik in ihr angewandt werden kann (N. IX.). Damit aber dieſe Anwendung der Mathematik auf die Körperlehre möglich werde, ſo müſſen Principien der Conſtruction der Begriffe vorangeſchickt werden, welche zur Möglichkeit der Materie überhaupt gehören. Es muſs folglich der Körperlehre eine vollſtändige Zergliederung des Begriffs von einer Materie überhaupt zum Grunde gelegt werden, welches ein Geſchäft der Philoſophie iſt, die aus bloſsen Begriffen erkennt. Die Philoſophie bedient ſich aber hierzu keiner beſondern Erfahrungen, ſondern nur deſſen, was ſie im abgeſonderten (durch Abſtraction gedachten), ob zwar an ſich empiriſchen (aus der Erfahrung hergenommenen) Begriffe einer Materie ſelbſt antrifft. Sie bezieht aber dieſen Begriff auf die reinen Anſchauungen im Raume und in der Zeit, nach den dem Begriffe der Natur weſentlich anhängenden Geſetzen; und dieſs giebt eine wirkliche Metaphyſik der körperlichen Natur oder metaphyſiſche Körperlehre. Dieſe Wiſſenſchaft iſt alſo ein Zweig der geſammten Metaphyſik. Der eine Hauptzweig der Metaphyſik iſt nehmlich die rationale Phyſiologie der Natur. Dieſe Wiſſenſchaft betrachtet die Natur, d. i. den Inbegriff gegebner Gegenſtände. Wenn nun der Gebrauch der Vernunft in einer ſolchen rationalen Naturbetrachtung phyſiſch oder immanent iſt, ſo entſteht eine ſolche Naturerkenntniſs *a priori*, die in der Erfahrung (*in concreto*) kann angewandt werden. Dieſe immanente Phyſiologie be-

trachtet die Natur als den Inbegriff aller Gegenstände der Sinne, mithin so, wie sie uns gegeben ist, aber nur nach Bedingungen *a priori*, unter denen sie uns überhaupt gegeben werden kann. Die eine der beiden Arten von Gegenständen der Natur, die es nur giebt, sind nun die der äussern Sinne. Der Inbegriff dieser Gegenstände ist die körperliche Natur. Die Metaphysik der körperlichen Natur heifst Physik oder Körperlehre, aber weil sie nur die Principien ihrer Erkenntnifs *a priori* enthalten soll, rationale Physik (*physica rationalis*) oder Körperlehre der reinen Vernunft. Die reine Physik, die mehr Mathematik, als Philosophie der Natur ist, ist also von dieser, welche mehr Philosophie als Mathematik ist, noch unterschieden, und heifst allgemeine Physik (*physica generalis*). Denn die Metaphysik der Natur sondert sich gänzlich von der Mathematik der Natur ab, hat auch bei weitem nicht so viel erweiternde Einsichten anzubieten, als diese, ist aber doch sehr wichtig in Ansehung der Critik des auf die Natur anzuwendenden reinen Verstandeserkenntnisses überhaupt. In Ermangelung einer solchen Metaphysik der Natur haben selbst Mathematiker die Naturlehre mit Hypothesen beläftigt. Kant hat eine solche Metaphysik der Natur herausgegeben, unter dem Titel: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Riga, 1786. (C. 875. N. XII.).

Kosmologie,

rationale Kosmologie, transscendentale Welterkenntnifs. *Cosmologia, Cosmologie.* Die Wissenschaft, deren Gegenstand der Inbegriff aller Erscheinungen (die Welt) ist (C. 391.). Diese Wissenschaft ist, als solche, die etwas lehrt, eine Scheinwissenschaft; als solche

aber, die den Inbegriff der Scheinkenntniſſe aufſtellt, welche aus der Vernunft entſpringen, wenn wir die Vorſtellung von einem abſoluten Ganzen aller Erſcheinungen für einen Verſtandesbegriff halten, dem ein wirklicher Gegenſtand in der Erfahrung, die Welt, correſpondirt, eine ächte Wiſſenſchaft. Sie iſt dann ein Zweig der Metaphyſik. Der eine Hauptzweig der Metaphyſik iſt nehmlich die rationale Phyſiologie der Natur. Dieſe Wiſſenſchaft betrachtet die Natur, d. i. den Inbegriff gegebener Gegenſtände (ſie mögen nun den Sinnen, oder, wenn man will, einer andern Art von Anſchauung gegeben ſeyn). Wenn nun der Gebrauch der Vernunft in einer ſolchen rationalen Naturbetrachtung hyperphyſiſch oder transſcendent iſt, ſo entſteht eine vermeintliche Erkenntniſs des Inbegriffs aller Erſcheinungen als eines exiſtirenden abſoluten Ganzen. Dieſe rationale Naturbetrachtung geht nehmlich auf diejenige Verknüpfung der Gegenſtände der Erfahrung, welche alle Erfahrung überſteigt, nehmlich zu einem abſoluten Ganzen, auſserhalb deſſen Gränzen es weiter keine Naturgegenſtände mehr giebt. Dieſe transſcendente Phyſiologie betrachtet aber nur die innere Verknüpfung der Gegenſtände der Erfahrung zu einem ſolchen abſoluten Ganzen, nicht die Abhängigkeit der Welt von einem Weſen auſser derſelben, und iſt daher eine Phyſiologie der geſammten Natur, d. i. eine transſcendentale Welterkenntniſs (C. 874), ſ. Encyclopädie, 12. f.

2. Wolf hat eine Kosmologie geſchrieben (*Cosmologia generalis, methodo ſcientifica pertractata, qua ad ſolidam, inprimis Dei atque Naturae cognitionem via ſternitur: Edit. nova. Frcft. et Lipſ.* 1737. 4.). Er hat aber in dieſer Kosmologie viel von dem, was zur metaphyſiſchen Körperlehre gehört, z. B. die Abhandlungen von dem Begriff der Körper. Der Name einer

transſcendentalen Kosmologie rührt von Wolf her.

Kosmologiſch,

cosmologicus, *cosmologique*. So heiſst alles, was zur Welt, als ſolcher, gehört, ſ. Welt. Kosmologiſcher Beweis für das Daſeyn Gottes, ſ. Beweis, 3 und Gott, 35. ff. Kosmologiſche Ideen, Weltbegriffe, ſind Vernunftbegriffe, welche in der Kosmologie vorkommen, und die Welt als ein abſolutes Ganzes vorſtellen, ſ. Vernunftbegriff.

Kosmotheologie,

ſ. Cosmotheologie.

Kraft,

vis, *force*. Ein allgemeiner Name alles deſſen, was ein Grund iſt, auf dem die Hervorbringung einer Beſtimmung beruht. Solche allgemeine Namen bezeichnen aber öfters reine Verſtandesbegriffe, und ein ſolcher, aber abgeleiteter Begriff (nicht urſprünglicher, Kategorie, oder Stammbegriff) des reinen Verſtandes, oder eine Prädicabilie, nehmlich die der Kategorie Urſache, iſt auch der Begriff der Kraft. Er wird aber hier mit Abſtraction von ſeinem Schema erklärt, und ſo bekommen wir nur den logiſchen Begriff deſſelben. Der Begriff der Kraft entſpringt nehmlich aus dem reinen Verſtande, wenn wir uns eine Subſtanz denken, welche als Urſache Wirkungen hervorbringt. Dieſe ganze Verknüpfung von Begriffen ſowohl, als auch die Begriffe ſelbſt, geſchieht durch die Kategorie der

Cauſalität, und die Begriffe ſelbſt ſind Kategorien. Es iſt alſo kein Urâct des reinen Verſtandes nöthig (wie zu den Kategorien), um den Begriff der Kraft zu denken. Wenn wir aber eine Urſache ohne den Zeitbegriff denken, ſo iſt ſie bloſs der logiſche Begriff eines Grundes, und denken wir uns Wirkungen ohne den Zeitbegriff, ſo denken wir uns bloſs den logiſchen Begriff der Folgen aus einem Grunde, und zwar als Beſtimmungen oder Prädicate irgend eines Subjects (logiſche Wirkungen, welche ſtets logiſche Accidenzen ſind), die ihren Grund in ihrem oder einem andern Subject (Subſtanz ohne Zeitbegriff, oder logiſchen Subſtanz) haben. Folglich iſt das, was den Grund der Beſtimmungen enthält, das Subject, und realiter, nicht bloſs logiſch, gedacht, die Subſtanz. Die Subſtanz enthält den Grund der Accidenzen (E. 73. *).

2. Der Begriff der Kraft kann alſo auch durch den Namen der metaphyſiſchen Kategorien erklärt werden, und hiernach iſt Kraft die Cauſalität einer Subſtanz. Alle Wirkungen, die ſich hervorthun, müſſen einen Grund haben, eine Urſache, die ſie hervorbringt; nun ſind dieſe Wirkungen nichts anders als Beſtimmungen eines Dinges, die demſelben als Accidenzen inhäriren; folglich iſt der Grund dieſer Accidenzen zuletzt immer in dem zu ſuchen, was nicht Accidenz iſt, d. h. in der Subſtanz (C. 676).

3. Die Cauſalität führt auf den Begriff der Handlung. Handlung bedeutet nehmlich das Verhältniſs des Subjects der Cauſalität zur Wirkung, ſ. Handlung. Die Handlung aber führt auf den Begriff der Kraft; denn dieſer iſt der Begriff von dem Verhältniſs des Subjects der Cauſalität oder der Subſtanz zu dem Accidenz, in ſo fern ſie den Grund derſelben enthält (E. 73. *)). Die Kraft iſt alſo

der in dem Subject der Causalität, der Substanz, liegende Grund der Möglichkeit seines Verhältnisses zur Wirkung oder der Handlung (C. 249. M. I, 293.).

4. Man muss daher nicht sagen: das Ding (die Substanz) ist eine Kraft, sondern die Substanz hat eine Kraft. Denn der Satz: die Substanz ist eine Kraft, ist ein allen ontologischen Begriffen widerstreitender und in seinen Folgen der Metaphysik sehr nachtheiliger Satz. Denn durch ihn geht der Begriff der Substanz im Grunde ganz verloren, nehmlich der des Subjects der Inhärenz, statt dessen alsdann der des Subjects der Dependenz gesetzt, und so die Substanz mit der Ursache und die Inhärenz mit der Dependenz verwechselt wird. So wollte es eben Spinoza haben, welcher die allgemeine Abhängigkeit (Dependenz) aller Dinge in der Welt von einem Urwesen, als ihrer gemeinschaftlichen Ursache, für einerlei hielt mit einer solchen Anhängigkeit (Inhärenz) aller Dinge in der Welt an einem Urwesen, dass sie nicht von demselben getrennt und für sich existiren können. Er machte also jene allgemein wirkende Kraft selbst zur Substanz und verwandelte die Dependenz in Inhärenz. Eine Substanz hat wohl ein Verhältniss zu ihren Accidenzen als Subject, allein es ist doch eigentlich kein solches Verhältniss, wie etwa das der Ursache zu ihrer Wirkung, s. Accidenz, 7. Am wenigsten aber sind beide Verhältnisse einerlei. Die Kraft ist nehmlich nicht das, was den Grund der Wirklichkeit der Accidenzen enthält; denn das ist die Substanz, und die Wirklichkeit der Accidenzen in ihrer Substanz heisst die Inhärenz. Die Kraft ist das Verhältniss der Substanz zu Accidenzen, dass sie den Grund der Möglichkeit derselben enthält; und die Wirklichkeit der Accidenzen, nicht in der Substanz, sondern durch die Substanz, vermittelst ihrer Kraft, heisst die De-

pendenz. Eigentlich ist also die Inhärenz kein Verhältniss, sondern nur das, was ein Verhältniss der Substanz zu Accidenzen möglich macht (N. 73.*)).

5. Verknüpft man mit dem Verhältniss des Subjects zu einem Prädicat, in so fern das Subject den Grund der Wirklichkeit dieses Prädicats enthält, die Vorstellung der Zeit, so dass der Grund im Subject eher ist, als die Bestimmung, die seine Folge ist, so erhält man den Begriff der Kraft so, wie er zur Erkenntniss der Naturgegenstände tauglich ist. Hiernach kann man die Kraft auch durch physische Ursache erklären. Physisch ist nehmlich das, was zur körperlichen Natur, oder zu den Gegenständen der äussern Sinne gehört. Wir nennen also eine solche Ursache, welche Accidenzen (reale Bestimmungen) in der Körperwelt hervorbringt, eine physische Ursache. So liegt in dem Feuer (einer Substanz) die physische Ursache, durch welche das Holz in Kohlen verwandelt wird, und wir sagen darum, das Feuer hat die Kraft, das Holz zu verbrennen, oder in Kohlen, Rauch und Asche zu verwandeln. Die Sonne hat die Kraft zu erwärmen, heisst, in ihr (als einer Substanz) liegt eine physische Ursache, Wärme hervorzubringen, d. i. Wärmestoff für das Gefühl frei zu machen oder zu entbinden. So sagen wir, dass unsere Hand Kraft anwende, um Cörper zu bewegen; wir schreiben dem auf einen andern stossenden Cörper eine Kraft zu, und nennen die physische Ursache der Schwere, oder das, was die Cörper fallen macht, die physische Ursache der Cohäsion, oder das, was der Trennung der Theile widersteht, u. s. w. eine Kraft, die nicht eine Substanz ist, sondern sich in irgend einer Substanz, als ein Accidenz derselben, befinden muss (N. 14.).

6. Da wir uns durch die reinen Verstandesbegriffe keine Erkenntniss von Gegenständen ver-

ſchaffen können, wofern wir ihnen nicht eine ſinnliche Anſchauung zum Grunde legen: ſo hilft es auch nicht zur Erkenntniſs des Grundes einer Wirkung, daſs wir uns bloſs eine Kraft denken, welche dieſe Wirkung hervorgebracht hat; denn damit denken wir uns weiter nichts, als daſs die Wirkung einen Grund habe, aber wir wiſſen darum noch nicht, welches dieſer Grund ſei. Wir müſſen alſo eine ſinnliche Anſchauung haben, wenn wir nicht den bloſsen leeren Begriff der Kraft denken, ſondern durch dieſen Begriff etwas erkennen wollen. Wir erkennen alſo, daſs ein Ding eine Kraft hat, wenn wir etwas an ihm anſchauen, das wir als den Grund entweder ſeiner eigenen, oder anderer Dinge, Zuſtände, d. i. der Veränderungen, die mit ihm oder mit andern Dingen vorgehen, denken können (E. 73.).

Folgende Begriffe von den beſondern Beſtimmungen der Kräfte will ich hier in alphabetiſcher Ordnung beifügen.

7. Anziehende Kraft, Anziehungskraft, ſ. Anziehungskraft und Attraction.

8. Ausdehnende Kraft, Ausdehnungskraft, ſ. Elaſticität.

9. Bewegende Kraft, *vis motrix*, *force motrice*. So nennt man die Urſache einer Bewegung (N. 33.). Ein Cörper hat eine bewegende Kraft, heiſst alſo, er enthält die Urſache der Bewegungen, die er, wie man ſieht, hervorbringt. Wenn ein Cörper drückt, ſo wirkt ebenfalls ſeine bewegende Kraft, die gewirkte Bewegung kann aber unendlich klein ſeyn, ſo daſs man ſie nicht wahrnehmen kann, z. B. wenn der drückende Cörper auf einem Tiſche ſteht. Die bewegende Kraft iſt entweder eine dynamiſche,

d. i. eine ſolche, die der Materie weſentlich iſt, und wodurch ſie den Raum, den ſie einnimmt, erfüllt; oder eine mechaniſche, d. i. eine ſolche, die der Materie zufällig zukömmt, und die ſie dadurch hat, daſs ſie ſelbſt in Bewegung iſt.

a. Dynamiſche bewegende Kraft. Daſs die Materie der Cörper den Raum, nicht durch ihr bloſses Daſeyn, ſondern durch eine beſondere bewegende Kraft, erfüllt, findet man erläutert und bewieſen im Art. Bewegung, VII.

b. K. behauptete zwar ehemals (S. I, 19.), daſs, wenn man dem Cörper eine weſentliche bewegende Kraft beilege, damit man eine Antwort auf die Frage von der Urſache der Bewegung fertig habe, ſo übe man gewiſſermaſsen den Kunſtgriff aus, deſſen ſich die Scholaſtiker bedienten, wenn ſie in der Unterſuchung der Gründe der Wärme, oder der Kälte, zu einer erwärmenden Kraft (*vis calorifica*) oder erkältenden Kraft (*vis frigifaciens*) ihre Zuflucht nahmen. Allein er legt auch jetzt der Materie nicht bloſs eine bewegende Kraft bei, durch welche ſie den Raum erfülle, ſondern er zeigt die Realität ſeines Begriffs von der bewegenden Kraft der Materie in der Anſchauung an dem Widerſtande, welchen die Materie dem Cörper entgegenſetzt, welcher vermittelſt der Bewegung in den Raum eindringen will, den ſie erfüllt. Da die Materie durch ihren Widerſtand die Bewegung des eindringenden Cörpers vernichtet, ſo muſs ſie eine der Bewegung entgegenwirkende, d. i. eine nach der entgegengeſetzten Richtung wirkende Kraft haben, ſ. Bewegung, VII.

c. K. behauptete (S. I, 20.), man ſollte die Kraft eines Cörpers viel eher eine thätige (*vis activa*), als eine bewegende Kraft nennen. Er meinte nehmlich, man rede nicht richtig, wenn

man die Bewegung zu einer Art Wirkungen mache, und ihr deswegen eine gleichnamige Kraft beilege; wenn man alſo ſage, die Bewegung, das Eindringen in einen Raum oder auch die Beſtrebung in den Raum einzudringen (z. B. einer Kugel, die den Tiſch, worauf ſie liegt, durch ihre Schwere drückt), wirke als eine Kraft, welche daher eine bewegende Kraft heiſse. Die Bewegung ſei nur das äuſsere Phänomen (die Erſcheinung) des Zuſtandes des Cörpers, da er zwar nicht wirke, aber doch bemühet ſei zu wirken, erſt wenn er ſeine Bewegung durch einen Gegenſtand plötzlich verliere, d. i. in dem Augenblick, darin er zur Ruhe gebracht werde, wirke er. Sein Beweis iſt aber nicht richtig. Denn er gründet ſich auf die Leibnitziſche Vorſtellung, daſs die wahre Erkenntniſs in der Erkenntniſs der Dinge an ſich beſtehe, und nicht in der Erkenntniſs ihres Zuſtandes in der Erſcheinung, oder der Phänomene ihres Zuſtandes. Die Bewegung iſt zwar ein äuſseres Phänomen des Zuſtandes des Cörpers, allein der ganze Zuſtand des Cörpers und der Cörper ſelbſt ſind Phänomene, alle Wirkungen ſind Phänomene, und ſo iſt es kein Grund, die Bewegung darum nicht für eine Wirkung zu halten, weil ſie ein Phänomen iſt. Es iſt daher auch falſch, daſs man noch viel weniger von den Cörpern, die im Ruheſtande wirken, ſagen ſolle, daſs ſie eine Beſtrebung haben zu wirken. Wenn ein Cörper in Bewegung iſt, ſo wirkt er allerdings nicht eher, bis er Widerſtand findet. Allein ſo bald er Widerſtand findet, wirkt er ſo lange, bis die ganze Kraft, mit der er wirkt, überwunden iſt, erſt in dieſem Augenblick hört die Bewegung auf. Wenn ein Cörper in Ruhe iſt, ſo wirkt er mit der ganzen Kraft ſeiner Schwere auf den Cörper, der ihn unterſtützt, weil allerdings der unterſtützende Cörper dieſer ganzen Kraft widerſtehet und ſie überwindet; wenn aber nur ein kleines Moment des Widerſtandes fehlte, ſo würde

der drückende Cörper mit dieſem Moment in den Raum des widerſtehenden Cörpers eindringen, und mit dieſer Kraft bewegt er ſich alsdann. Im Anfangsaugenblick dieſer Bewegung kann ſie alſo wohl die Beſtrebung einzudringen heiſsen. Dieſe Beſtrebung geſchieht aber mit der ganzen Kraft, mit welcher der Cörper drückt, weil, ſobald der Widerſtand aufhört, er auch mit dieſer ganzen Kraft in den Raum eindringt. Ich muſs alſo dem unterſtützenden Cörper nothwendig eine Kraft beilegen, weil er die ganze Kraft des drückenden Cörpers überwindet, und ihn abhält in den Raum einzudringen. Wir ſehen alſo hieraus, daſs alle Materie eine Kraft hat, das Eindringen in den Raum zu verhindern, und wir ſchauen dieſe Kraft in der Erfüllung des Raums durch die Materie an, indem dieſe ſich nicht ohne einen bedeutenden Widerſtand auf einen kleinern Raum einſchränken läſst. Zu einem auf Anſchauung der Raumeserfüllung durch Materie gegründeten Begriff derſelben iſt es alſo durchaus nothwendig, daſs die Materie eine Kraft habe, durch welche ſie dem Eindringen in den Raum, den ſie erfüllt, widerſtehe, und durch welche ſie alſo den Raum erfülle. An dieſer Kraft haben wir alſo ein erſtes Datum, oder das erſte Element, wodurch es möglich wird, uns den Begriff der Materie in der Anſchauung darzuſtellen. Dieſes Datum läſst ſich freilich nicht weiter erklären, denn dieſe Kraft liegt in jedem Element der Materie, aber der Beſchaffenheit unſers Verſtandes nach fragen wir, was iſt nun die Subſtanz, deren Accidenz dieſe Kraft iſt, der dieſe Kraft inhärirt? Da wir aber alle Subſtanzen nur in ihren Accidenzen kennen, ſo ſind wir hier an der Grenze unſers Erkennens. Wenn wir aber auch dieſe Kraft nicht weiter erklären können, ſo iſt ſie darum doch nicht ein Hirngeſpinſt, wie die erdichteten Kräfte der Scholaſtiker, ſondern zeigt ihre Wirklichkeit genugſam in dem Widerſtande (N. 34.).

d. Es laſſen ſich aber nur zwei bewegende Kräfte der Materie denken, nehmlich

α. diejenige, von der wir ſo eben geredet haben. Man kann ſie die Zurückſtoſsungskraft der Materie nennen, durch ſie kann die Materie Urſache ſeyn, andere Materien von ſich zu entfernen;

β. läſst ſich auch eine Anziehungskraft der Materie denken, ſ. Anziehungskraft und Bewegung, VII. (N. 35.).

e. K. beweiſet (N. 36.), daſs die Materie ihre Räume durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft erfüllt. Wir haben nehmlich geſehen, daſs eine Materie ihren Raum nur durch bewegende Kraft erfüllt, und zwar durch eine ſolche, die dem Eindringen anderer Materien, d. i. der Annäherung widerſtehet. Nun iſt dieſe bewegende Kraft eine zurückſtoſsende Kraft; alſo erfüllet die Materie ihren Raum nur durch zurückſtoſsende Kräfte aller ihrer Theile. Die Kraft aber eines Ausgedehnten vermöge der Zurückſtoſsung aller ſeiner Theile iſt eine Ausdehnungskraft; alſo erfüllet die Materie ihren Raum nur durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft. Ueber jede gegebene bewegende Kraft muſs aber eine gröſsere gedacht werden können, denn eine abſolut gröſste iſt unmöglich, weil dieſe in einer endlichen Zeit (weil ſie unendlich groſs iſt) einen unendlichen Raum (in ihren Wirkungen) zurücklegen würde. Es muſs aber auch unter jeder gegebenen bewegenden Kraft eine kleinere gedacht werden können, denn die abſolut kleinſte würde die ſeyn, durch deren unendliche Hinzuthuung (Addition) zu ſich ſelbſt eine jede gegebene (endliche) Zeit hindurch (weil ſie unendlich klein iſt) keine endliche Geſchwindigkeit erzeugt werden könnte, welches aber den Mangel aller bewegenden Kraft bedeutet. Alſo muſs

unter einem jeden gegebenen Grad einer bewegenden Kraft immer noch ein kleinerer gegeben werden können. Mithin hat die Ausdehnungskraft, mit der jede Materie ihren Raum erfüllt, ihren Grad, der niemals der abſolut gröſste oder kleinſte iſt, ſondern über den ins Unendliche ſowohl gröſsere als kleinere können gefunden werden.

f. Das, was eine ausdehnende Kraft ſo einſchränkt, daſs die Materie, in deren Theilen ſie wirkſam iſt, ſich nicht ſo weit ausdehnen kann, als ſie ſich ausdehnen würde, wenn gar kein Hinderniſs da wäre, das ihr entgegen wirkte, iſt eine zuſammendrückende Kraft. Da nun über jede ausdehnende Kraft eine gröſsere bewegende Kraft gefunden werden, und dieſe der erſtern auch entgegen wirken kann, wodurch ſie alsdenn den Raum derſelben verengen würde: ſo muſs auch für jede Materie eine zuſammendrückende Kraft gefunden werden können, die ſie in einen engeren Raum zu treiben vermag. Keine Materie erfüllt alſo ihren Raum durch eine abſolute Kraft (N. 38.).

g. Der bloſs mathematiſche Begriff der Undurchdringlichkeit, d. i. daſs die Materie ſelbſt gar keiner Zuſammendrückung fähig ſei (den Raum durch eine abſolute Kraft erfülle), ſetzt keine bewegende Kraft als urſprünglich der Materie eigen voraus, ſondern nimmt an, daſs die Materie leere Räume in ſich enthält, mithin als Materie allem Eindringen ſchlechterdings und mit abſoluter Nothwendigkeit widerſtehe. Der dynamiſche Begriff der Undurchdringlichkeit hingegen, d. i. derjenige, den K. annimmt, daſs die Materie allerdings einer Zuſammendrückung fähig ſei, aber ihr Widerſtand mit den Graden der Zuſammendrückung proportionirlich wachſe (und ſie alſo den Raum durch eine relative Kraft erfülle), ſetzt eine bewegende Kraft der Materie als ihren phyſiſchen Grund voraus, und bedarf zur Erklärung der ſpecifiſchen

Verschiedenheit der Raumeserfüllung durch Materie keiner leeren Räume. Da aber diese bewegende Kraft einen Grad hat, welcher überwältigt, mithin der Raum der Ausdehnung verringert, d. i. in denselben bis auf ein gewisses Maafs von einer gegebnen zusammendrückenden Kraft eingedrungen werden kann: so mufs die Erfüllung des Raums nur als relative Undurchdringlichkeit angesehen werden (N. 41.).

h. Dafs die Möglichkeit der Materie eine zweite bewegende Kraft, nehmlich eine Anziehungskraft, als die zweite wesentliche Grundkraft, erfordert, findet man, nebst dem Beweise dieser Behauptung, im Art. Anziehungskraft, 2. ff.

i. Nach Kant ist weder durch blofse Anziehungskraft, noch durch blofse Zurückstofsung, Materie möglich. Von der letztern ist es im Art. Anziehungskraft bewiesen worden; von der erstern soll es hier bewiesen werden. Anziehungskraft ist diejenige bewegende Kraft der Materie, wodurch sie eine andere Materie treibt, sich ihr zu nähern. Wenn folglich alle Theile der Materie einander anziehen, so sind diese Theile vermittelst dieser Anziehungskraft bestrebt, ihre Entfernung von einander zu verringern. Nun kann nichts die Wirkung einer bewegenden Kraft hindern, als eine andere ihr entgegengesetzte bewegende Kraft. Diejenige bewegende Kraft aber, welche der anziehenden Kraft der Materie entgegengesetzt ist, ist die zurückstofsende Kraft der Materie. Also würden alle Theile der Materie sich ohne Hindernifs einander nähern, wenn es keine Zurückstofsungskräfte gäbe, die der Annäherung entgegen, aber auch nur in der Annäherung wirken. Die Theile der Materie würden sich also so lange einander nähern, bis gar keine Entfernung mehr zwischen ihnen angetroffen würde, d. i. sie würden in einen mathematischen Punct zusammen-

fliefsen. Denn es könnte keine Entfernung der Theile geben, in welcher nicht noch eine gröfsere Annäherung durch Anziehung möglich seyn sollte, weil keine zurückstofsende Kraft es hindert. Folglich würde der Raum leer, mithin ohne alle Materie seyn. Demnach ist eine solche Materie, deren Theile blofs anziehende und nicht auch zurückstofsende Kräfte hätten, unmöglich (N. 57.)

k. So ist also jede der beiden bewegenden Kräfte, deren überall nur zwei im Raum gedacht werden können, die Zurückstofsung und Anziehung, allein erwogen worden, um beider Vereinigung im Begriffe einer Materie überhaupt *a priori* zu beweisen. Dies war nöthig, um zu sehen, was jede, allein genommen, zur Darstellung einer Materie leisten könnte. Es zeigt sich nun, dafs, sowohl wenn man keine von beiden zum Grunde legt, wie bei der Hypothese von der mathematischen Erfüllung des Raums, als auch wenn man blofs eine von ihnen annimmt, der Raum allemal leer bleibe und keine Materie in demselben angetroffen werde (N. 58. f.).

l. Durch diese richtige Vorstellung von der Materie, dafs alles, was nicht blofs Bestimmung des Raums (Ort, Ausdehnung und Figur) ist, als bewegende Kraft angesehen werden müsse, wird das sogenannte Solide oder die absolute Undurchdringlichkeit, als ein leerer Begriffe aus der Naturwissenschaft erwiesen. Dagegen wird aber hierdurch die wahre und unmittelbare Anziehung gegen alle Vernünfteleien einer sich selbst mifsverstehenden Metaphysik vertheidigt, und als Grundkraft für nothwendig erklärt, weil der Begriff der Materie ohne sie unmöglich ist. Daher kann nun der Raum allenfalls durchgängig und gleichwohl in verschiedenem Grade erfüllt angenommen werden (N. 31.).

m. Der Begriff der Materie wird alſo auf lauter bewegende Kräfte zurückgeführt. Sie ſind Grundkräfte, dergleichen aber nur angenommen werden können, wenn ſie zu einem Begriffe, von dem es erweislich iſt, daſs er ein Grundbegriff ſei, der von keinem andern weiter abgeleitet werden kann, wie der der Erfüllung des Raums, unvermeidlich gehören, und dieſes ſind Zurückſtoſsungskräfte und die ihnen entgegenwirkenden Anziehungskräfte überhaupt. Von der Verknüpfung und den Folgen dieſer Grundkräfte können wir allenfalls noch wohl *a priori* urtheilen, und die Verhältniſſe denken, welche ſie untereinander haben, ohne ſich ſelbſt zu widerſprechen; aber man darf ſich darum doch nicht anmaaſsen, eins dieſer Verhältniſſe als wirklich anzunehmen, weil die Möglichkeit des Verhältniſſes ſolcher Grundkräfte nicht völlig gewiſs ſeyn kann. Die mathematiſch-mechaniſche Erklärungsart hat hierin über die metaphyſiſch dynamiſche einen Vortheil, der ihr nicht abgewonnen werden kann, nehmlich aus einem durchgehends gleichartigen Stoffe eine groſse ſpecifiſche Mannigfaltigkeit der Materien zu Stande zu bringen. Denn die Möglichkeit der Geſtalten ſowohl als der leeren Zwiſchenräume zwiſchen den Theilchen der Materie läſst ſich mit mathematiſcher Evidenz darthun; dagegen wenn der Stoff ſelbſt in Grundkräfte verwandelt wird (deren Geſetze *a priori* zu beſtimmen, noch weniger aber eine Mannigfaltigkeit derſelben, welche zur Erklärung der ſpecifiſchen Verſchiedenheit der Matrrie zureichte, zuverläſſig anzugeben, wir nicht im Stande ſind), uns alle Mittel abgehen, dieſen Begriff der Materie zu conſtruiren (in der Anſchauung als möglich darzuſtellen). Aber jenen Vortheil büſset dagegen eine bloſs mathematiſche Phyſik auf der andern Seite doppelt ein. Denn ſie legt erſtlich einen leeren Begriff (den der obſoluten Undurchdringlichkeit, von dem die Möglichkeit nicht nachgewieſen werden kann)

zum Grunde; zweitens mufs ſie alle der Materie eigene Kräfte aufgeben (N. 83. ff.).

B. n. Mechaniſche bewegende Kraft. Dafs die Materie noch aufser den bewegenden Kräften, die ihr weſentlich zukommen, auch als etwas Bewegliches bewegende Kraft habe, findet man im Art. Bewegung, VIII.

o. Die bewegende Kraft, welche wir die dynamiſche nennen, wirkt blofs die Erfüllung eines gewiſſen Raums, und die Materie darf bei derſelben nicht ſelbſt als bewegt angeſehen werden (N. 106.). Die mechaniſche bewegende Kraft hingegen iſt die Kraft einer in Bewegung geſetzten Materie. Dafs aber dieſe mechaniſch bewegende Kraft die dynamiſch bewegenden Kräfte vorausſetze, findet man auch im Art. Bewegung, VIII.

p. Die Materie hat keinen Grad der bewegenden Kraft mit gegebener Geſchwindigkeit, der von der Menge der Materie als eines Beweglichen unabhängig wäre. Das heifst, die Menge der Materie beſtimmt, bei gleicher Bewegung, allein den Unterſchied des Grades der bewegenden Kräfte (N. 112. f.).

q. Man kann daher die Menge der Materie als der Subſtanz im Beweglichen auch durch die bewegende Kraft beſtimmen, ſo dafs, wenn die Geſchwindigkeit bekannt iſt, dadurch auch die Menge der Subſtanz bekannt iſt. Dies beruht darauf, dafs der Begriff der Subſtanz der Begriff von dem letzten Subject (das weiter kein Prädicat von einem andern iſt) im Raume iſt, ſ. Subſtanz. In dieſer Qualität kann es nun keine Accidenzen haben, ſonſt wäre es nicht die Subſtanz, folglich kann es keine andere Gröfse haben, als die Menge des Gleichartigen aufserhalb einander.

Da nun die eigene Bewegung der Materie ein Prädicat ist, welches ihr Subject (das Bewegliche) bestimmt, und an einer Materie (als einer Menge des Beweglichen) die Vielheit der bewegten Subjecte (bei gleicher Geschwindigkeit auf gleiche Art) angiebt, so kann die Quantität der Substanz an einer Materie nur durch die Gröfse der eigenen Bewegung derselben geschätzt werden (N. 114. f.).

r. Die Mittheilung der Bewegung geschieht nun vermittelst solcher bewegenden Kräfte, die einer Materie auch in Ruhe beiwohnen (die dynamisch-bewegenden Kräfte, Undurchdringlichkeit und Anziehung). Die Geschwindigkeit, welche ein bewegter Cörper durch die Sollicitation oder das Bestreben sich zu bewegen in einem andern Cörper hervorbringt, sofern sie in gleichem Verhältnifs mit der Zeit wachsen kann, heifst das Moment der Acceleration; Sollicitation ist nehmlich die Wirkung einer bewegenden Kraft in einem Augenblick, s. Beschleunigung. Die Sollicitation durch die Ausdehnungskraft (z. B. einer zusammengedrückten Luft, die ein Gewicht trägt) ist eine Flächenkraft (s. Flächenkraft), folglich die Bewegung eines unendlich kleinen Quantums von Materie, und geschieht daher jederzeit mit einer endlichen Geschwindigkeit, die Geschwindigkeit aber, die dadurch einem andern Cörper, d. i. einer endlichen Menge Materie eingedrückt (oder entzogen) wird, kann nur unendlich klein seyn (weil die Producte der Masse in die Geschwindigkeit einander gleich seyn müssen). Dagegen ist die Anziehung eine durchdringende Kraft, und als mit einer solchen übt eine endliche Menge Materie auf eine gleichfalls endliche Menge einer andern bewegende Kraft aus. Die Sollicitation durch eine solche Anziehungskraft (z. B. der Erde, die den Mond anzieht) geschieht daher jederzeit mit einer unendlich kleinen Geschwindigkeit; denn

ſie iſt der dem Cörper eingedrückten (oder entzogenen) Geſchwindigkeit (welche jederzeit unendlich klein ſeyn muſs, weil das Moment der Acceleration, das Product aus der Geſchwindigkeit in die Maſſe, unendlich klein ſeyn muſs) gleich (N. 134. f.).

10. Durchdringende Kraft, ſ. Durchdringende Kraft und Anziehungskraft, 10.

11. Expanſive Kraft, ſ. Elaſticität.

12. Federkraft, ſ. Elaſticität.

13. Flächenkraft. K. nennt ſo eine ſolche bewegende Kraft, durch welche Materien nur in der gemeinſchaftlichen Fläche der Berührung unmittelbar auf einander wirken können. Eine ſolche Kraft iſt z. B. die Zurückſtoſsungskraft, vermittelſt deren die Materien einen Raum erfüllen. Denn die Theile der Materie, die ſich einander berühren, begrenzen einer den Wirkungsraum der andern, und die Zurückſtoſsungskraft kann keinen entferntern Theil bewegen, ohne vermittelſt der dazwiſchen liegenden Theile. Eine quer durch alle Theile der Materie gehende unmittelbare Wirkung einer Materie auf die erſtere durch Ausdehnungs- oder Zurückſtoſsungskräfte iſt unmöglich (N. 67.), ſ. 9.

14. Lebendige Kraft, *vis viva*, *force vive*. Leibnitz hat die Kräfte zuerſt in todte und lebendige eingetheilt, um dadurch die Anwendung des von ihm gegebenen Maaſses der Kräfte *) genauer zu beſtimmen. Er nennt die

*) Leibnitz behauptete nehmlich, die Kräfte zweier Maſſen M und m, die mit den Geſchwindigkeiten C und c fortgingen, verhielten ſich wie $MC^2 : mc^2$, und das Maaſs der lebendigen Kräfte ſei alſo das Product der Maſſe in das Quadrat der Geſchwindigkeit.

lebendige Kraft, eine ſolche, die mit wirklicher Bewegung verbunden iſt (*vim cum motu actuali conjunctam*), todte Kraft hingegen diejenige, welche nur ſtrebe, Bewegung hervorzubringen, ob ſie gleich in der That keine erzeuge (*ſollicitatio ad motum*). Es iſt hierbei noch die Frage, ob die Worte: mit wirklicher Bewegung verbunden ſeyn, heiſsen ſollen, die Kraft ſei nur dann lebendig, wenn ſie wirklich Bewegung hervorbringe, oder ſelbſt dann, wenn ſie auch nicht wirke, ſondern nur Bewegung hervorbringen könne, wie z. B. eine bewegte Kugel, welche auf ihrem Wege nichts antreffe, was ſie in Bewegung ſetzen könne. Johann Bernoulli erklärte ſich für das letztere. — K. verwirft den Unterſchied zwiſchen lebendigen und todten Kräften gänzlich, wenn die bewegenden Kräfte mechaniſch, d. i. ſolche ſind, welche die Cörper dadurch haben, daſs ſie ſelbſt von andern Cörpern in dieſe Bewegung geſetzt worden ſind, es mag nun die Geſchwindigkeit ihrer Bewegung endlich (d. h. ſie wirklich in Bewegung ſeyn) oder unendlich klein ſeyn (d. h. bloſse Beſtrebung zur Bewegung, Sollicitation, und ſie wirklich nicht in Bewegung ſeyn).

b. K. hat ſchon im Jahr 1746 das Leibnitziſche Maafs der Kräfte, als unſtatthaft nach mathematiſcher Betrachtung, verworfen; allein er ſuchte damals, eine Schätzung der lebendigen Kräfte nach metaphyſiſcher Betrachtung, als das wahre Kräftenmaafs der Natur einzuführen. Seine Reſultate, welche er in dieſer ſehr ſcharfſinnigen Unterſuchung, die er in ſeinem zwanzigſten Jahre bekannt machte, herausbrachte, gründen ſich aber zum Theil auf falſche Vorausſetzungen, nehmlich auf die dogmatiſche Vorſtellung, daſs der Verſtand uns die Gegenſtände der Sinne

vorſtelle, wie ſie an ſich ſelbſt, unabhängig von unſerm Erkenntnifsvermögen, beſchaffen ſind, die Sinne aber vermittelſt der ſinnlichen Vorſtellung des Raums (welcher nichts anders als das Coexiſtiren der Dinge ſei) Verwirrung in unſere Erkenntnifs bringen. Käſtner erwähnt (Höh. Mech. III. Abſchn. §. 203. S. 566. ff.) dieſe Schrift nicht, wahrſcheinlich, weil die Sache in derſelben aus metaphyſiſchen Gründen unterſucht worden iſt. Allein das zweite Hauptſtück derſelben bleibt immer noch wichtig, in welchem das Leibnitziſche Kräftenmaafs aus ganz richtigen mathematiſchen Gründen verworfen wird. Gehler führt dieſe Kantiſche Schrift eben ſo wenig an (ſ. Wörterbuch, Art. Kraft, lebendige). Sie heifst: Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweiſe, deren ſich der Herr von Leibnitz und andere Mechaniker in dieſer Streitſache bedienet haben, nebſt einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Cörper überhaupt betreffen, Königsberg. 240. S. 8. (S. I, 1. ff.).

c. In der Vorrede zeigt K. den damaligen Zuſtand der Streitſache von den lebendigen Kräften. Auf der Leibnitziſchen Seite ſtanden die grofsen Namen Daniel Bernoulli (*Examen principiorum Mechanicae in Comment. Petrop. T. I. p. 130. ſqq.*), Johann Bernoulli (*Diſcours ſur le mouvement, in Opp. T. III. num. 135.* ingl. *De vera notione virium vivarum in Act. Erud. Lipſ.* 1735. *Menſ. Maj. p. 210.* und *Opp. T. III. num. 145*), Leibnitz (*Brevis demonſtratio erroris memorabilis Carteſii et aliorum etc. in Act. Erud. Lipſ.* 1686. *Mens. Mart. p. 161. ſqq.* und *Specimen dynamicum pro admirandis Naturae legibus circa corporum vires etc. in Act. Erud. Lipſ.* 1695. *Mens. Apr. p. 145. ſq.*), und Herrmann (*Phoronomia,*

Amſt. 1716. 4). Dagegen iſt die Carteſianiſche *) Ausmeſſung, welche diejenige iſt, die K. jetzt für die einzig richtige erklärt (obwohl er in dieſer Schrift damals die Leibnitziſche, von einer metaphyſiſchen Seite betrachtet, unter gewiſſen Einſchränkungen, auch für richtig erklärte) von Mairan (*Diſſ. ſur l'eſtimation et la méſure des forces motrices des corps, Paris*, 1741), Jurin (*Principia dynamica, Philoſ. Tranſact. n.* 476. und 479.), Deſaguliers (*Courſe of exp. phil. Lond.* 1745. 4. *Vol. I.*), Maclaurin (*Acc. of Sir Iſ. Newton's phil. Diſc. B. II, Ch.* 2.), Heinſius (*Diſſ. de vir. motr. praeſ. Hauſen Lipſ.* 1733. 4.) und andern vertheidigt worden. Die Leibnitzianer hatten aber den Anſchein der Erfahrung auf ihrer Seite, und dieſen Dienſt hatten ihnen s'Graveſande (*Phyſices Elem. math. L. I. C.* 22. *S.* 460.) und Muſſchenbroek (*Introd. ad philoſ. natur. T. I.* §. 272. *ſqq.*) geleiſtet (S. I, 14. ff.).

d. Im erſten Hauptſtück handelt nun K. von der Kraft der Cörper überhaupt, und liefert in demſelben die auf dem Titel angeführten metaphyſiſchen Betrachtungen. Allein dieſe Betrachtungen ſind für uns nicht mehr von Wichtigkeit, als nur in ſo fern man ſich aus denſelben überzeugen kann, daſs K. ehemals ſo dogmatiſch philoſophirte, als irgend ein Philoſoph, und daſs er das Leibnitziſche Syſtem ſehr wohl durchdacht hatte. Jeder Cörper, ſagt K. in dieſem Hauptſtück, hat eine weſentliche Kraft. Dies

*) Weil die Gröſse der Bewegung durch das Product der Maſſe M in die Geſchwindigkeit C, oder durch MC (M multiplicirt mit C) ausgedrückt wird, und wir die Kräfte nicht anders als aus ihren Wirkungen kennen, ſo, ſagt Deſcartes, verhalten ſich die Kräfte zweier Maſſen M und m, die mit den Geſchwindigkeiten C und c fortgehen, wie MC:mc, und das Maaſs aller mechaniſchen Kräfte ſei alſo MC. Leibnitz ſagt, dies ſei nur das Maaſs der todten Kraft.

hat Leibnitz, dem die menschliche Vernunft so viel zu verdanken hat, zuerst gelehrt (*est aliquid praeter extensionem imo extensione prius*). Diese wesentliche Kraft soll dem Cörper noch vor der Ausdehnung beiwohnen (Leibnitz ahndete, wie man sieht, die dynamisch wirkende Kraft). Leibnitz nannte sie überhaupt die wirkende Kraft, und so sollte man billig das nennen, was man die bewegende Kraft nennt (K. stellte sich nehmlich damals vor, dass die Cörper nicht blos träge wären, sondern in ihnen noch eine besondere, ihnen eigenthümliche Kraft lebendig werden könne, die ihnen nicht von aussen, durch Zug oder Stoss, mitgetheilt werde, sondern in der Natur der Cörper liege). Kant zeigt nun, wie die Bewegung aus dieser wirkenden Kraft erklärt werden könne, und was für Schwierigkeiten in der Lehre von der Wechselwirkung des Cörpers und der Seele auf einander entstehen, wenn man dem Cörper blos mechanische bewegende Kraft beilege, und wie diese Schwierigkeiten durch die Benennung einer wirkenden Kraft könnten gehoben werden. Er sucht bei dieser Gelegenheit den Raum aus dem Begriff der Kraft abzuleiten, und widerlegt sehr scharfsinnig eine Behauptung Hambergers, dass die substantielle Kraft der Monaden sich nach allen Gegenden zu zur Bewegung gleich bestrebe, und sich daher, so wie eine Wage, durch die Gleichheit der Gegendrucke in Ruhe halte (S. I, 13. ff.).

e. Der Grad der Intensität nehmlich, den die Tendenzen der Monaden haben, kann nicht unendlich seyn, sonst würde er niemals aufgehoben werden, und es wäre gar keine Bewegung möglich. Allein eine endliche Bemühung zum Wirken, ohne eine bestimmte Gröfse der Anstrengung ist unmöglich. Da also der Grad der Intensität wirklich und bestimmt ist, so setze man: dass ein Cörper A gegen einen andern B

von gleich grofser Maſſe mit einer Gewalt anlaufe, die dreimal ſtärker iſt, als alle die Bemühung zur Bewegung, die B in der weſentlichen Kraft ſeiner Subſtanz hat, ſo wird B durch ſeine dem A entgegenwirkenden Tendenzen demſelben nur den dritten Theil ſeiner Geſchwindigkeit benehmen können. Er wird aber ſelber keine gröfsere Geſchwindigkeit erlangen können, als eine ſolche, die dem dritten Theil der Geſchwindigkeit des A gleich iſt. Nach dem Stofse würde alſo A mit $\frac{2}{3}$ Geſchwindigkeit, B aber nur mit der Kraft ſeiner Tendenzen, denen der Gegendruck blofs genommen iſt, alſo mit $\frac{1}{3}$ Geſchwindigkeit ſich bewegen. Da nun B dem A im Wege iſt, ſo müſste A den Cörper B durchdringen, weil er zweimal ſo geſchwind ſich fortbewegt als B, welches ungereimt iſt. — Kant theilt hierauf die Bewegung ein in ſolche, die immer fortdauert, wenn kein Hinderniſs ſich entgegenſetzt, und ſolche, welche eine immerwährende Wirkung einer ſtets antreibenden Kraft iſt; allein dieſe Eintheilung iſt unſtatthaft, weil bei der letzten ebenfalls ein Hinderniſs wirkt, welches macht, daſs die Wirkung der antreibenden Kraft jeden Augenblick vernichtet wird (S. I, 33. ff.).

f. Im zweiten Hauptſtück unterſucht K. die Lehrſätze der Leibnitziſchen Partei von den lebendigen Kräften. Niemals, ſagt er, hat ſich die Welt in gewiſſe Meinungen gleicher getheilt, als in die, die das Kräftenmaafs der Cörper betreffen. Die Welt hatte vor Leibnitz dem einzigen Satze des Descartes gehuldigt, der überhaupt den Cörpern, auch denen, die ſich in wirklicher Bewegung befinden, zum Maafse ihrer Kraft nur die blofse Geſchwindigkeit ertheilte. Descartes hatte die Kräfte der bewegten Cörper nach den Geſchwindigkeiten ſchlechthin geſchätzt, allein Leibnitz ſetzte zu ihrem Maafse das Quadrat der Geſchwindigkeit. Der erſte

Fehler des Leibnitzischen Kräftenmaafses, der hier angegeben werden soll, ziehet in der Sache der lebendigen Kräfte keine Folgen von Wichtigkeit nach sich; man kann es aber doch nicht unterlassen ihn anzumerken, damit bei einem so grofsen Satze nichts versäumt werde, was ihn von allen kleinen Vorwürfen, die man ihm etwa machen möchte, befreien kann. Das Leibnitzische Kräftenmaafs ist jederzeit in dieser Formel vorgetragen worden: Wenn ein Cörper in wirklicher Bewegung begriffen ist, so ist seine Kraft, wie das Quadrat seiner Geschwindigkeit. Es mufs aber heifsen in wirklicher und freier Bewegung; denn eine Bewegung, die nicht frei ist, z. B. die einer Kugel, welche sachte mit der Hand fortgeschoben wird, hört immer in dem Augenblick auf, in dem sie entsteht, und wird durch den Druck jeden Augenblick wieder hergestellt; sie ist also in ihrer Wirkung dem todten Druck gleich. Der zweite und wichtigste Fehler des Leibnitzischen Kräftenmaafses ist, dafs es sich nicht mit dem Gesetze der Continuität verträgt. Die Vertheidiger der Leibnitzischen Schätzung der lebendigen Kräfte sind darin noch mit den Cartesianern einig, dafs die Cörper, wenn ihre Bewegung nur im Anfange ist, eine Kraft besitzen, die sich wie ihre blofse Geschwindigkeit verhalte. Allein so bald man die Bewegung wirklich nennen kann, so hat der Cörper, nach den Leibnitzianern, das Quadrat der Geschwindigkeit zum Maafse. Der Cörper habe nun (*Fig.* 19.) in A. eine lebendige Kraft, aber im Anfangspuncte D habe er sie nicht; denn daselbst würde er einen Widerstand, der ihm entgegenstände, blofs mit einer Bemühung zur Bewegung drücken. Hieraus folgt nun:

1. ist die Zeit DA eine solche Bestimmung des Cörpers, der sich in A befindet, wodurch in ihn

eine lebendige Kraft gesetzt wird; und der Anfangspunct D (wenn ich nehmlich den Cörper in denselben setze) ist eine Bestimmung, die ein Grund der todten Kraft ist.

2. Wenn der Cörper in B ist, so ist er den Bedingungen der todten Kraft näher, als in A; in C noch näher, als in B. u. s. f. bis er in D selbst alle Bedingungen der todten Kraft hat, und die Bedingungen zur lebendigen Kraft gänzlich verschwunden sind.

3. Wenn man die Zeit DA (die eine Bedingung der lebendigen Kraft in A ist) in Gedanken abkürzt, so wird diese Bedingung der lebendigen Kraft der Bedingung der todten Kraft nothwendig näher gesetzt, als sie in A war; und so muss auch der Cörper in B wirklich eine Kraft haben, die der todten näher kommt, als die in A, und noch näher, wenn man ihn in C setzte. Es ist aber unmöglich, sich zu überreden, dass ein Cörper, der im Puncte A eine todte Kraft hat, eine lebendige, die unendlichemal gröfser ist, als die todte, haben sollte, wenn er sich nur um eine unendlich kleine Linie von diesem Puncte entfernt hat. Aber auch eine bestimmte verflossene Zeit kann nicht die Bedingung der lebendigen Kraft seyn; denn wenn der Cörper, z. B. nach einer Minute, eine lebendige Kraft bekäme, deren Maafs das Quadrat der Geschwindigkeit wäre, so müsste er nach zwei Minuten den Cubus, nach drei Minuten das Biquadrat u. s. f. der Geschwindigkeit zum Maafs haben. Die Mathematik kann also die lebendigen Kräfte nicht beweisen, sondern bestätigt schon ihrer Natur nach das Gesetz des Descartes (S. I, 41. ff.).

g. Leibnitz setzte folgenden Satz fest: Es ist einerlei Kraft nöthig, einen 4 Pfund schweren Cörper einen Schuh hoch zu heben, als einen einpfündigen 4 Schuh hoch. Zwei Cörper sind nehm-

lich alsdann im Gleichgewicht, wenn die unendlich kleinen Räume, welche dieſe Cörper an den Enden der beiden Aerme des Hebels durchlaufen müſsten, wenn ſie ſich bewegen ſollten, ſich umgekehrt wie die Gewichte dieſer Cörper verhalten; und alſo ſchloſs Leibnitz, iſt nicht mehr Kraft nöthig, einen Cörper von einem Pfunde zur Höhe 4 zu heben, als einen andern von 4 Pfunden zur Höhe 1. Die Vertheidiger dieſes Mannes ſcheinen gemerkt zu haben, daſs man ihnen dies bloſs zugeſtehen werde, wenn die Zeiten der Bewegung gleich ſind, und haben daher ihre Beweiſe ſo einzurichten geſucht, als wenn der Unterſchied der Zeit bei der Kraft, welche die Cörper durch den Fall erlangen, durchaus für nichts anzuſehen ſei. Herrmann beweiſet Leibnitzens Satz z. B. ſo: die Feder (*Fig.* 45.) AB drücke einen Cörper von A nach B hinab, und gebe ihm in jedem Punct des Raums einen neuen Druck (wie es bei der Schwere iſt), die Linien AC, DE, FB u. ſ. w. ſollen dieſe Drucke abbilden, ſo hat (nach ſeiner Meinung) der Cörper, wenn er den Punct B erreicht hat, eine Kraft, die der Summe aller dieſer Drucke, d. i. dem Rectangel AF gleich iſt. Es verhält ſich alſo die Kraft in D zur Kraft in B, wie das Rectangel AE zum Rectangel AF, d. i. wie der durchgelaufene Raum AD zum Raume AB, mithin wie die Quadrate der Geſchwindigkeiten in D und B. Der Fehler in dieſem Beweiſe läſst ſich ſo zeigen. Es iſt gleichviel Kraft nöthig, eine einzige von den 5 gleichgeſpannten Federn (*Fig.* 46.) A, B, C, D, E, eine Secunde lang zuſammenzudrücken, als alle 5 nach einander binnen eben dieſer Zeit. Denn man theile die Secunde, als die Zeit, wie lange der Cörper M die Feder A zuſammengedrückt hält, in 5 gleiche Theile, anſtatt daſs nun M alle dieſe 5 Theile der Secunde hindurch auf die Feder A losdrückt, nehme man an, daſs er die Feder A nur in dem erſten Theil der Secunde drücke, und daſs in dem zweiten Theil der Secunde anſtatt der

Feder A, die andere B, die gleichen Grad der Spannung hat, untergeſchoben werde: ſo wird in der Kraft, die M zu drücken braucht, bei dieſer Verwechſelung kein Unterſchied anzutreffen ſeyn. Es wendet alſo der Cörper M ſo viel Kraft an, die einzige Feder A eine ganze Secunde lang zuſammengedrückt zu halten, als nöthig iſt, 5 ſolcher Federn, binnen eben der Zeit, nach einander zu ſpannen. Es iſt alſo nicht die Menge der zuſammengedrückten Federn, wonach die Kraft des Cörpers, der ſie alle ſpannt, abgemeſſen wird, ſondern die Zeit der Drückung iſt das rechte Maaſs (S. I, 57. ff.).

h. In dem Streit der Carteſianer wider die Vertheidiger der lebendigen Kräfte, den die Marquiſe von Chatelet mit vieler Beredſamkeit ausgeführt hat, findet man, daſs jene ſich auch des Unterſchiedes der Zeit bedient haben, um die Schlüſſe der Leibnitzianer von dem Fall der Cörper unkräftig zu machen. Allein ſtatt daſs ſie den Leibnitzianern gar nicht hätten zugeben ſollen, ein Cörper könne mit doppelter Geſchwindigkeit vierfache Wirkung thun, ſuchen ſie ſich mit der ziemlich ſchlechten Ausflucht zu retten, daſs der Cörper dieſe Wirkung nur in doppelter Zeit thun könne. — Folgender Fall thut ebenfalls dar, daſs in der Schätzung der Kraft, die durch die Schwere entſteht, die Zeit nothwendig müſſe in Erwägung gezogen werden. Man ſtelle ſich auf die den Carteſianern und Leibnitzianern gewöhnliche Art die Drucke der Schwere, die einem Cörper von der Höhe (*Fig.* 47) a b bis zur Horizontallinie b c mitgetheilt werden, durch die unendliche Anzahl Blechfedern AB, CD, EF, GH, vor. Ferner ſetze man einen Cörper m auf die ſchiefe Fläche a c, und einen andern l laſſe man von a in b frei herunterfallen. Wie werden nun die Leibnitzi-

aner die Kraft des Cörpers m, der durch den Druck der Federn die schiefe Fläche a c herunter getrieben wird, am Ende dieses schrägen Falles in c schätzen? Sie können nicht anders, als das Product aus der Menge Federn, die den Cörper aus a bis in c antreiben, in die Kraft, die jede Feder demselben nach der Richtung a c eindrückt, zum Maafse angeben, denn dieses erfordert ihr System, wie wir aus Herrmanns Fall (in g.) gesehen haben. Und eben so werden sie auch die Kraft, die sich in dem andern Cörper l findet, der von a bis in b frei fällt, durch das Product, aus der Menge der Federn, von denen er fortgetrieben worden, in die Intensität, womit jede ihn fortgestofsen hat, zu schätzen genöthigt. Es ist aber die Anzahl der Federn von beiden Seiten, sowohl die schiefe Fläche a c, als die Höhe a b, hindurch, gleich; also bleibt nur die Stärke der Kraft, die jede Feder in beiden Fällen in ihren Cörper hinein bringt, zum wahren Maafse der in b und c erlangten Kräfte der Cörper l und m übrig. Diese Stärke wird sich also verhalten wie a b zu a c. Es wird folglich die Kraft, die der Cörper l am Ende des Perpendicularfalles in b hat, zu der Kraft, die m am Ende des schiefen Falles in c hat, sich gleichfalls wie a b zu a c verhalten, welches ungereimt ist, denn beide Cörper haben in b und c gleiche Geschwindigkeiten, und also auch gleiche Kräfte. Die Cartesianer erklären dieses durch die Zeit; denn obgleich jede Feder in den Cörper m auf der schiefen Fläche a c weniger Kraft hineinbringt (weil ein Theil durch den Widerstand auf der schiefen Fläche verzehrt wird), so wirken doch dafür diese Federn in den Cörper m viel länger als in den Cörper l, der ihrem Drucke eine viel kürzere Zeit ausgesetzt ist (S. I, 62. ff.).

i. Die Vertheidiger der lebendigen Kräfte haben ferner eine andere Gattung von Beweisen, die ihnen die Bewegung elastischer Cörper

durch den Stofs darzubieten scheint. Die Kraft nach verübtem Stofse ist der Kraft vor dem Stofse nur dann gleich, wenn man statt der Geschwindigkeit schlechthin das Quadrat derselben setzt. Allein in Wolfs Mechanik wird man Beweise finden, dafs die elastischen Cörper, dem Gesetze von der Gleichheit der Wirkungen und der Ursache ganz gemäfs, andern Cörpern alle Bewegungen ertheilen, ohne dafs man nöthig habe, in ihnen eine andere Kraft, als die blofse Geschwindigkeit zu setzen. Herrmann hat einen Beweis für die lebendigen Kräfte aus dem Stofse dreier elastischen Cörper geführt, allein in seinem Schlusse, wie in den Schlüssen aller derer, die die elastischen Cörper zur Vertheidigung der lebendigen Kräfte gebraucht haben, ist der Irrthum, dafs sie die Kraft des Cörpers übersehen haben, der gestofsen wird, und dafs daher der anlaufende Cörper mehr Kraft nach dem Stofse als vor demselben haben mufs. Bernoulli hat zwar einen Einwurf des Jurin von dem wechselseitigen Stofse unelastischer und ungleicher Cörper durch Vergleichung mit der Zudrückung der Federn zu widerlegen gesucht, allein mit wenigem Glück (S. I, 68. ff.).

k. Leibnitzens Anhänger haben aber auch die lebendigen Kräfte durch die beständige Erhaltung einerlei Gröfse der Kraft in der Welt *) vertheidigt. Leibnitz ist selbst der Urheber dieses metaphysischen Grundes **). Er nahm den Grundsatz des Descartes willig an, dafs sich in der Welt

*) Man nennt diesen Satz den Grundsatz der Erhaltung lebendiger Kräfte (*principium conservationis virium vivarum*).

**) Johann Bernoulli hielt ihn für so einleuchtend, dafs er sagt, wer ihn beweisen wollte, würde ihn nur verdunkeln.

immer einerlei Gröſse der Kraft erhält, allein nur einer ſolchen Kraft, deren Quantität nach dem Quadrat der Geſchwindigkeit geſchätzt werden müſſe; ſonſt vermindere oder vermehre ſich die Kraft in der Natur unaufhörlich. Es ſei aber der Macht und Weisheit Gottes nicht anſtändig, daſs er genöthigt ſeyn ſollte, wie ſich Newton einbildete, die Bewegung, die er ſeinen Werken mittheilte, ohne Unterlaſs wieder zu erneuern. Allein es kann der Macht und Weisheit Gottes nicht unanſtändig ſeyn, daſs ſie nicht ein Geſetz in die Welt gebracht hat, welches, wie aus mathematiſchen Gründen gezeigt worden, abſolut unmöglich iſt. Nach Leibnitzens Geſetze iſt die Kraft in dem Anſtoſse eines kleinen elaſtiſchen Cörpers gegen einen gröſsern vor und nach dem Stoſse gleich. Das iſt aber falſch, alſo auch das Geſetz (S. I, 83. ff.).

1. Ein einziger Fall, da ein gröſserer elaſtiſcher Cörper einen kleinern anſtöſst, und der der Schätzung des Carteſius widerſtritte, würde entſcheidend und ohne Ausnahme ſeyn; weil man in demſelben nach dem Stoſse gewiſs immer die ganze Gröſse der Kraft vor demſelben antrifft. Allein niemals hat ſich irgend ein Vertheidiger der lebendigen Kräfte gewagt, in dieſer Art des Stoſses das Carteſianiſche Geſetz anzugreifen. Denn er würde nothwendig ohne Mühe wahrgenommen haben, daſs die mechaniſchen Regeln mit der Carteſianiſchen Schätzung hier ganz wohl übereinſtimmen. — Die Leibnitzianer fliehen die Unterſuchung der lebendigen Kräfte durch den Stoſs unelaſtiſcher Cörper. Der Stoſs unelaſtiſcher Cörper iſt nehmlich in Abſicht auf die lebendigen Kräfte entſcheidender, als der Stoſs der elaſtiſchen; denn in dieſen miſcht ſich die Federkraft immer mit ein. Es iſt kein Zweifel, daſs ſich die Leibnitzianer durch die Deutlichkeit in der Vorſtellung von dem Stoſs unelaſtiſcher Cörper würden überzeugen

laſſen, wenn es nur nicht das ganze Gebäude der lebendigen Kräfte umkehrte. Sie behaupten dagegen, daſs ſich ſtets in dem Stoſse unelaſtiſcher Cörper ein Theil der Kraft verliere, indem derſelbe angewandt wird, die Theile des Cörpers einzudrücken. Daher gehe die Hälfte der Kraft, die ein unelaſtiſcher Cörper hat, verloren, wenn er an einen andern von gleicher Maſſe, der in Ruhe iſt, anſtöſst, und verzehre ſich bei dem Eindrücken der Theile deſſelben. Der Urſprung dieſes irrigen Gedankens iſt, daſs in der Erfahrung die Theile unelaſtiſcher Cörper durch den Stoſs eingedrückt werden, allein in einer mathematiſchen Betrachtung ſind wir nicht genöthigt, auf dieſe Erfahrung Rückſicht zu nehmen. In der Mathematik verſtehet man unter der Federkraft eines Cörpers nichts anders, als diejenige Eigenſchaft, durch die er einen andern Cörper, der an ihn anläuft, mit eben demſelben Grade Kraft wieder zurückſtöſst, mit welchem dieſer an ihn angelaufen war. Die Betrachtung eines unelaſtiſchen Cörpers in der Mathematik ſetzt alſo nichts weiter voraus, als nur daſs er in ſich keine Kraft habe, einen Cörper, der ihn ſtöſst, wieder zurück zu prellen; und wenn dieſe einzige Beſtimmung dasjenige iſt, worauf das ganze Hauptſtück der Bewegung unelaſtiſcher Cörper gebauet iſt: ſo iſt es ungereimt, zu behaupten: daſs die Regeln dieſer Bewegung deswegen ſo beſchaffen ſind, weil die Eindrückung der Theile derer ſich ſtoſsenden Cörper ſolche und keine andern Geſetze zulaſſe. Sogar in der Natur iſt ein Cörper deswegen nicht unelaſtiſch, weil ſeine Theile eingedrückt werden, ſondern nur deswegen, weil ſie ſich nicht mit eben dem Grade Kraft wieder herſtellen, mit welchem ſie eingedrückt werden. Man kann alſo einen Cörper unelaſtiſch nennen, wenn er gleich vollkommen hart iſt. Das Eindrücken der Theile iſt auch kein Grund, weswegen in dem Stoſse unelaſtiſcher Cörper ein Theil der Kraft ſollte verloren gehen. Wenn eine Ku-

gel A (*Fig.* 48.) gegen eine andere B bewegt wird, und die Feder R im Anlauf zusammendrückt: so treten alle die kleinen Grade der Kraft, welche angewandt werden, die Feder zusammen zu drücken, in die Masse des Cörpers B über, und häufen sich so lange, bis sie in den Cörper B die ganze Kraft hinein gebracht haben, womit die Feder ist zusammen gedrückt worden. Denn der Cörper A verliert keinen einzigen Theil der Kraft, und die Feder wird auch nicht um den geringsten Theil zusammengedrückt, als nur in so fern sie sich an den Cörper B steift. Sie steifet sich aber mit der Kraft, womit A sie von der andern Seite zusammendrückt, und welche dieser Cörper in ihrer Zusammendrückung aufwendet und verzehrt. Nun ist es augenscheinlich, dass eben derselbe Grad Kraft, mit der sich die Feder gegen B auszudehnen bemühet ist, und dem die Trägheitskraft der Kugel B widersteht, in dieselbe Kugel hinein kommen müsse. Also empfängt B die ganze Kraft, sich nach der Richtung BE zu bewegen, welche in A verzehrt ist, indem er die Feder R zusammendrückt. Es verzehrt also der Cörper A, indem er in seinem Stofse gegen B von beiden Seiten die Theile eindrückt, nichts von seiner Kraft bei diesem Eindrucke, was nicht der Cörper B überkommt, und womit er sich nach dem Stofse bewegt. Wenn man gleich den Gegnern der Cartesianer alles übrige verstattete, so kann man ihnen doch die Kühnheit nicht verzeihen, die in der Forderung steckt, dass sich in dem Stofse unelastischer Cörper nicht mehr und nicht weniger, sondern nur gerade so viel, von der Kraft durch das Eindrücken der Theile verzehren solle, als sie es selbst in jedem Falle nach ihrer Schätzung nöthig finden. Es ist eine Verwegenheit, die unmöglich zu verdauen ist, dass man uns, ohne allen Beweis, zu glauben aufdringen will: ein Cörper müsse in einem Stofse gegen einen gleichen gerade die Hälfte, in einem Stofse gegen einen dreifachen gerade $\frac{3}{4}$ der

Kraft u. ſ. w. durch den Eindruck der Theile verlieren. Die Leibnitzianer können doch nicht leugnen, daſs, je geringer die Feſtigkeit der Maſſe der unelaſtiſchen Cörper in Vergleichung mit der Kraft des Anlaufens iſt, deſto ſtärker werde ſich die Kraft beim Eindrücken der Theile verzehren; je härter aber beide Cörper ſind, um deſto weniger müſſe ſich von derſelben verlieren, denn wenn ſie vollkommen hart wären, ſo würde kein Verluſt der Kraft ſtatt finden (S. I, 94. ff.).

m. Der Stoſs unelaſtiſcher Cörper hebet die lebendigen Kräfte gänzlich auf. Es iſt überhaupt unmöglich, die Schätzung der Kräfte nach dem Quadrat der Geſchwindigkeit aus dem Zuſammenſtoſsen der Cörper zu erkennen. Man iſt nehmlich darin eins, daſs man ſich der Bewegung der Cörper durch den Stoſs auf keine andere Art zu dem Endzweck, davon wir reden, bedienen könne, als daſs man die Kraft, welche ein bewegter Cörper durch den Stoſs in andere hinein bringt, wie die Wirkung anſieht, mit der man die Quantität der Urſache abmeſſen muſs, die ſich erſchöpft hat, ſie hervorzubringen. Wenn aber ein bewegter Cörper den andern anſtöſst, ſo bekommt der angeſtoſsene Cörper in dem Augenblick zwar die ganze Wirkung, aber noch keine wirkliche Bewegung, ſondern eine bloſse Bemühung zu derſelben, mithin die todte Kraft, die nach der Geſchwindigkeit ſchlechthin geſchätzt wird. Mithin wäre die todte Kraft die Wirkung der lebendigen, welche nach dem Quadrat der Geſchwindigkeit geſchätzt wird, alſo die Wirkung der Urſache ungleich und unendlichemal kleiner als die Urſache, welches ungereimt iſt. Entweder iſt die Kraft, die der geſtoſsene Cörper hat, den Augenblick zuvor, ehe er ſich von dem Stoſsenden entfernt, derjenigen Kraft gleich, die er hat, nachdem er ſich ſchon wirklich bewegt, und von demſelben entwichen iſt, oder ſie iſt ihr nicht gleich. Iſt das erſte, ſo

kann man die Kraft des geſtoſsenen Cörpers nehmen in welchem Augenblick der Bewegung man will, ſie muſs dann allenthalben der Geſchwindigkeit ſchlechthin gleich ſeyn, weil ſie derjenigen gleich iſt, die der Cörper hatte, ehe ſeine Bewegung wirklich war. Iſt das zweite, ſo iſt die gröſsere Kraft des Cörpers in der Bewegung keine Wirkung des ſtoſsenden Cörpers, denn die ganze Wirkung deſſelben bekam er ſchon im Augenblick des Stoſses, beim Anfang der Bewegung oder ehe die Bewegung wirklich war (S. I, 109. ff.).

n. Kant ziehet nun diejenigen Fälle in Erwägung, welche die Vertheidiger der lebendigen Kräfte von den zuſammengeſetzten Bewegungen der Cörper zur Befeſtigung ihrer Sätze entlehnt haben. Bilfinger (*De viribus corpori moto inſitis, earumque menſura in Comm. Petrop. To. I. p.* 43. *ſqq.*) hat ſich um dieſe Art der Beweiſe am meiſten verdient gemacht. Er ſagt: (*Fig.* 18.) ein Cörper A, der zu gleicher Zeit eine Bewegung nach der Richtung AB mit der Geſchwindigkeit AB, und eine andere nach der Richtung AC mit der Geſchwindigkeit AC hat, bewegt ſich in derſelben Zeit durch die Diagonale AD. Dieſe Diagonale iſt aber immer kleiner als AB und AC zuſammengenommen; hingegen iſt nach dem Pythagoriſchen Lehrſatz das Quadrat von AD ſo groſs als die Summe der Quadrate von AB und AC. Hieraus folge, die Kraft eines Cörpers, der in wirklicher Bewegung iſt, könne bloſs mit dem Quadrat ſeiner Geſchwindigkeit gemeſſen werden. Allein die Geſchwindigkeit AD iſt wirklich die Summe der Geſchwindigkeiten des Cörpers in AB und AC, nur ſind dieſe Geſchwindigkeiten nicht ſo groſs als AB und AC. Denn nach der mechaniſchen Lehre von der Zerlegung der Geſchwindigkeiten iſt die Geſchwindigkeit durch AB zu betrachten, als ſei ſie aus den beiden AF und AH, die Geſchwindigkeit

durch AC aber aus den beiden AE und AG zuſammengeſetzt. Nun heben ſich aber die beiden Geſchwindigkeiten AF und AE, als einander entgegengeſetzt und gleich, einander auf. Folglich iſt die Geſchwindigkeit durch AD wirklich die Summe der wirklichen Geſchwindigkeit durch AB, welche AH iſt, und der wirklichen Geſchwindigkeit durch AC, welche AG iſt (weil nehmlich AG = HD iſt, ſo iſt AH + AG = AH + HD = $\sqrt{(AB^2 + AC^2)}$. (S. I, 114. ff.).

o. Aus dieſem Falle werden die lebendigen Kräfte ſelbſt widerlegt. Denn aus den Kräften, welche die beiden Bewegungen AH und AG mit ſich führen, iſt die ganze Kraft der Bewegung in der Diagonallinie AD zuſammengeſetzt, und was alſo in jenen beiden nicht iſt, das iſt auch nicht in dieſer. Es läſst ſich die Bilfingerſche Behauptung aber auch auf folgende Art widerlegen. Wir nehmen mit Bilfinger an, daſs die Seitenkräfte AB und AC dem Cörper a, durch den Stoſs zweier gleichen Kugeln, mit den Geſchwindigkeiten bA = AB und cA = AC mitgetheilt werden, wodurch eine Bewegung und Kraft durch die Diagonallinie bewirkt wird. Geſetzt aber, die Kugel ſei in D und die ſtoſsenden Kugeln ſeien in B und C, welches keinen Unterſchied in der Geſchwindigkeit macht, ſo wird die Kugel offenbar mit der Summe der Geſchwindigkeiten BE und CF perpendicular gegen EF getrieben, und Ch und Bg heben ſich einander auf. Die gerade Kraft in der Diagonale iſt alſo nicht der Summe der Kräfte nach den Seiten gleich.

p. In der Leibnitziſchen Kräftenſchätzung iſt die Summe der in ſchräger Richtung ausgeübten Kräfte der Diagonalkraft gleich, allein bei der Carteſianiſchen iſt jene oftmals unendlichemal gröſser als dieſe. Dieſes verdient noch eine Unterſu-

chung, weil sich daraus ergeben muss, welche Schätzung die richtige sei (S. I, 120. ff.).

Gesetzt, ein Cörper laufe, vermittelst eines Centrifugalschwunges, in einer Cirkellinie um die Erde; seine Geschwindigkeit sei endlich, unveränderlich und immer in derselben Linie. Die Schwere bringe aber in einen solchen sich freibewegenden Cörper in einer endlichen Zeit eine endliche Kraft, oder verzehre in demselben eine solche Kraft, wenn nehmlich die beiden Kräfte, die, welche dem Cörper beiwohnt und die Schwere, einander entgegen wirken. So muss der Cörper nach dem Leibnitzischen Kräftenmaass seine Bewegung gänzlich verlieren, und es ist gar keine solche Cirkelbewegung möglich; weil, wie alle Mechaniker einig sind, aus der Zertheilung der Bewegung klar ist, dass wenn ein Cörper nach einander gegen viele Flächen in schräger Richtung anläuft, wie hier der Fall ist, er seine Bewegung alsdann gänzlich verliert, wenn die Summe der Quadrate aller Sinusse der Einfallswinkel dem Quadrat des Sinus totus, der die erste Geschwindigkeit seiner Bewegung anzeigt, gleich ist. Wenn nun die Schätzung nach dem Quadrat statt findet, so hat der Cörper alle seine Bewegung verloren, wenn die in schräger Richtung ausgeübten Kräfte alle zusammen der Kraft, die ihm in gerader Bewegung beiwohnt, gleich sind. Demnach bestehet die in zertheilter Bewegung ausgeübte Kraft, wenn sie dem Quadrate der Seiten des rechtwinklichten Parallelogramms proportional geschätzt wird, sogar nicht mit den allerbekanntesten Gesetzen der Kreisbewegung der Cörper, und mit den Centralkräften, die sie ausüben. Es sind also die Seitenkräfte in jeder zusammengesetzten Bewegung nicht, so wie es die Leibnitzische Schätzung erfordert, in der Proportion der Quadrate der Geschwindigkeiten. Die Cartesianische Kräftenschätzung hilft dieser Schwierigkeit, unter der die Leibnitzische

erliegt, ganz vortrefflich ab; denn nach derſelben verliert der Cörper, der um einen Mittelpunct, gegen welchen er durch ſeine Schwere gezogen wird, in einem Cirkel läuft, durch die Hinderniſſe der Schwere in jeder endlichen Zeit unendlich wenig, nach der Leibnitziſchen Schätzung aber in jeder endlichen Zeit etwas endliches. Zugleich zeigt ſich hier der Widerſpruch, daſs die Geſchwindigkeit nach den Quadraten geſchätzt weniger ausrichtet, als die Geſchwindigkeit ſchlechthin, ein Widerſpruch, der nicht gröſser kann gedacht werden (S. I, 127. ff.).

q. Die Zerſtörung des allgemeinen Grundſatzes, von der in zuſammengeſetzter Bewegung befindlichen gleichen Gröſse der Kraft mit der in der einfachen, wirft zugleich viele Fälle mehr über den Haufen, die die Verfechter der lebendigen Kräfte auf eben dieſem Grunde erbaut haben. Bernoulli nimmt z. B. 4 Federn an, die alle gleiche Kraft nöthig haben, geſpannt zu werden. Wenn nun ein Cörper mit 2 Grad Geſchwindigkeit, unter einem Winkel von 30 Grad, gegen 3 dieſer Federn anläuft, und gegen die vierte perpendicular, ſo ſpannt er alle 4 Federn, er übt alſo mit 2 Grad Geſchwindigkeit 4 Grad Kraft aus. Allein dieſe Kraft kann der Cörper nur im ſchiefen Anlaufe haben. Jedermann ſchätzet aber die Kraft eines Cörpers nach der Gewalt, die im ſenkrechten Stoſse in ihm anzutreffen iſt. — Der wichtigſte Fall iſt aber folgender. Ein Cörper A, der 1 zur Maſſe und 2 zur Geſchwindigkeit hat, ſtoſse zwei Cörper auf einmal, unter einem Winkel von 60 Grad, die jeder zur Maſſe 2 haben, ſo bleibt A nach dem Stoſse in Ruhe, und die geſtoſsenen Cörper bewegen ſich jeder mit 1. Grade Geſchwindigkeit, folglich beide zuſammen mit 4 Graden Kraft. Mairan hat aber hierauf ſchon ganz richtig geantwortet: daſs ein beſonderer und nur auf gewiſſe Umſtände eingeſchränkter Fall keine neue Kräftenſchätzung beweiſen könne. Bei der

Widerlegung der Schlüſſe, die zum Vortheil der lebendigen Kräfte aus der Zuſammenſetzung der Bewegungen entlehnt werden, ſo wie überhaupt Irthümer in Behauptungen aufzudecken, iſt die Methode ſehr nützlich, daſs man unterſucht, ob auch die Vorderſätze alles das enthalten, was man im Schluſsſatz daraus abgeleitet hat. Im dem Parallelogramm (*Fig.* 18.) iſt freilich das Quadrat der Diagonale der Summe der Quadrate der Seiten gleich, aber daraus folgt doch nicht, daſs ſich die zuſammengeſetzten Kräfte zu einer von den einfachen, wie das Quadrat der Linien der Anfangsgeſchwirdigkeiten verhalten werden, ſondern alle Welt iſt darüber einig, daſs in dieſem Fall die Kräfte ſich nur wie die bloſsen Geſchwindigkeiten verhalten. Da nun das Verhältniſs offenbar ganz daſſelbe bleibt, wenn die Bewegung wirklich erfolgt, als wenn die Kräfte bloſs noch drücken, ſo kann natürlich aus denſelben Vorderſätzen nicht wieder eine andere Kraft folgen; denn daſs die Bewegung wirklich erfolgt, kann doch in der Proportion der Linien zu einander nichts ändern, und dieſe iſt doch unendlich nahe an dem Punct A, d. i. ehe noch die Bewegung erfolgt dieſelbe, als in jeder Entfernung von dieſem Punct. Bilfinger bemerkt zwar, die Wirkung der todten Kraft müſſe durch das Product der Intenſität in den Weg, den ſie nimmt, geſchätzt werden, dieſes werde aber durch das Quadrat dieſer Linie ausgedrückt, alſo könne man den Carteſianern zwar zugeſtehen: daſs die Wirkungen in der Zuſammenſetzung todter Drucke gleich ſeyn; allein hieraus folge noch nicht, daſs die Kräfte deswegen auch gleich ſeyn müſsten. Allein dieſe metaphyſiſche Behauptung fällt dadurch weg, daſs gleiche Vorderſätze nicht verſchiedene einander aufhebende Schluſsſätze geben können (S. I, 134. ff.).

r. Der Hauptfall für die lebendigen Kräfte iſt nun der, welchen Leibnitz (*Act. Erud.* 1690)

ſelbſt anführt, und auf den er ſich immer berufen hat. Eine Kugel A (*Fig.* 51), von vierfacher Maſſe, falle auf der ſchiefen und gebogenen Fläche, deren Höhe 1AE wie 1 iſt, aus 1A in 2A, und ſetze auf der Horizontalfläche EC ihre Bewegung, mit dem Grade, den ſie durch den Fall erlangt hat, und der wie 1 iſt, fort. Man ſetze ferner, daſs ſie alle Kraft, welche ſie hat, in eine Kugel B von einfacher Maſſe übertrage, und nach dieſem ſelbſt im Puncte 3A ruhe. Was wird nun die Kugel B, die 1 zur Maſſe hat, von der Kugel A, die 4mal mehr Maſſe und einen einfachen Grad der Geſchwindigkeit hat, für eine Geſchwindigkeit erhalten ſollen, wenn ihre Kraft hierdurch der Kraft, die die Kugel A hatte, gleich werden ſoll? Die Carteſianer ſagen, ihre Geſchwindigkeit werde vierfach ſeyn müſſen. Es laufe alſo die Kugel B mit 4 Grad Geſchwindigkeit aus 1B bis 2B und die gebogene Fläche hinauf bis 3B, deſſen Perpendicularhöhe 3BC wie 16 iſt. Dort falle die Kugel auf die inclinirte Schnellwage 3A 3B, welche ſich um F bewegt, und deren Arm F3B 4mal und etwas weniger drüber länger ſei, als der andere 3AF, aber ihm doch das Gleichgewicht halte, auf dem letztern Arm aber liege die Kugel 1A in 3A; ſo wird die Kugel B die Wage in die Lage 4A 4B bringen und den Cörper A durch 3A 4A heben, welcher Raum 4mal ſo groſs iſt, als 1AE. Wenn nun durch eine mechaniſche Vorrichtung gemacht würde, daſs die Kugel aus 4A in 1A zurückfiele, ſo hätte ſie ſchon eine gröſsere Kraft erlangt und würde den Cörper B noch höher treiben, und ſo würde aus der Kräftenſchätzung des Carteſius folgen, daſs ein Cörper durch ſeine Kraft immer mehr Wirkung thun werde, ins Unendliche, daſs die Wirkung gröſser ſeyn könne als ihre Urſache, und daſs eine immerwährende Bewegung (*perpetuum mobile*) möglich ſei (S. I, 149. ff.).

s. Der Zurückfall der Kugel A aus 4A in 1A würde aber keine Wirkung der in die Kugel B übertragenen Kraft seyn, sondern nur durch diese Kraft veranlafst werden. Die Kugel B hat die von A erhaltene Kraft gänzlich verloren, wenn sie in 3B ankömmt; wenn sie nun die Schnellwage niederdrückt, so geschieht das durch eine neue Kraft, die Schwere, und das Fallen der Kugel A aus 4A in 1A geschieht auch durch eine neue Kraft, die Schwere; also sind beides keine Wirkungen der Kugel B. Wäre der Cörper nur etwas weniger geschwinder als 4mal, so würde er nicht bis ans Ende des Arms F4B kommen, sondern nur bis zu dem Punct, wo er gerade 4mal so grofs ist als 3AF, dann erlangt der Cörper A gar keine Kraft, zum Beweise, dafs B nicht die wahre Ursache der Wirkung sei, die A in 3A erfährt. Papin, einer von den berüchtigtsten Widersachern der lebendigen Kräfte, macht Leibnitz einen Einwurf (*Act. Erud.* 1691. *p.* 9.), den aber Leibnitz dadurch entkräftete, dafs er zeigte, wie das, was Papin angriff, kein wesentliches Stück seines Beweises sei. Aber Papin hätte Leibnitz besser angreifen können; denn dieser beging das Versehen, zu behaupten, dafs ein vierfacher Cörper durch seinen Stofs auf einen Arm des Hebels, der vom Ruhepunct um 1 entfernt sei, einem einfachen Cörper seine ganze Kraft mittheile, der am andern Arm des Hebels vom Ruhepunct um 4 entfernt sei. Dies ist aber gerade gegen die lebendigen Kräfte, und läfst sich ganz strenge (wie K. es zeigt) auf mehr denn eine Art beweisen (S. I, 152.).

t. Es sind hiermit die ansehnlichsten und berühmtesten Gründe für die lebendigen Kräfte angeführt und widerlegt worden. Noch ist ein Argument Wolfs übrig (*Comment. Petrop. T. I.*). Wolf behauptete, dafs Jedermann darin einig sei, dafs ein Mensch etwas gethan und ausgerichtet

habe, der eine Laſt durch einen gewiſſen Raum hindurch getragen habe; nun trage ein Cörper ſeine eigene Maſſe, vermöge der Kraft, die er in der wirklichen Bewegung beſitzt, durch einen Raum hindurch; eben hierdurch habe ſeine Kraft etwas gethan und ausgerichtet. Nachdem nun Wolf erklärt hat, was er durch unſchädliche Wirkungen verſtehe, nehmlich ſolche, in deren Hervorbringung die Kraft ſich nicht verſehrte, ſo legt er einen Satz zum Grunde, auf welchem ſein Gebäude einzig und allein errichtet iſt, und den man ihm nur nehmen darf, um alle Bemühung in ſeiner Schrift fruchtlos zu machen. Er heiſst: wenn zwei Bewegliche durch ungleiche Räume bewegt werden, ſo verhalten ſich die unſchädlichen Wirkungen wie die Räume. Sein Beweis beruhet auf dieſer Vorausſetzung: wenn der Cörper durch eben denſelben Raum gehet, ſo hat er auch eben dieſelbe unſchädliche Wirkung ausgeübt. Allein dieſer Grundſatz iſt falſch, denn iſt die Geſchwindigkeit der Cörper verſchieden, ſo iſt es auch ihre unſchädliche Wirkung; geſetzt nehmlich, der Raum ſei durch eine unendlich wenig widerſtehende Materie erfüllt, ſo iſt die Wirkung unſchädlich, aber man ſiehet doch, daſs wenn der eine Cörper zweimal ſo geſchwinde iſt, als der andere, er dieſer Materie auch zweimal ſo viel Geſchwindigkeit eindrücke, alſo ſeine unſchädliche Wirkung zweimal ſo groſs ſei bei gleichem Raume. Da nun ſein ganzer Beweis auf dieſen falſchen Grundſatz gebauet iſt, ſo hat er mit demſelben für die lebendigen Kräfte nichts geleiſtet (S. I, 168. ff.).

u. Muſſchenbroek (*Introduct. ad philoſ. natur. To. I. §. 272. ſq.* überſetzt von Gottſched, 1747.) hat auch Leibnitzens Schätzung vertheidigt. Er ſagt: die ganze Kraft einer Anzahl Federn, die einem Cörper einen Grad Geſchwindig-

keit mittheilen, verhält sich, wie die ganze Geschwindigkeit, die der Cörper alsdann haben würde, wenn er diesen Grad besäfse. Diese Federn aber stellen die Kräfte vor, welche zusammen in dem Cörper eine Geschwindigkeit hervorbringen, und wie sich die Anzahl der Kräfte, die in einem Cörper wirken, verhält, so verhält sich auch die in demselben hervorgebrachte Kraft. Hieraus folgt aber, dafs sich die Kraft des Cörpers wie das Quadrat der Geschwindigkeit verhält. Denn, man kann sich in dem Triangel ABC (*Fig.* 52.) dessen Kathet AB in gleiche Theile getheilt ist, unter den Linien DE, FG u. s. w., die sich wie die Linien AD, AF u. s. w. verhalten, die Federn vorstellen, welche dem Cörper einen Grad, zwei Grade u. s. w. Geschwindigkeit nach der Richtung AB ertheilen. Denkt man sich nun diese Linien unendlich nahe an einander, so machen sie den ganzen Inhalt des Triangels aus; also verhalten sich die Federn wie die Fläche des Triangels, d. i. wie das Quadrat der Geschwindigkeit AB. Allein, wenn man die in einen Cörper übertragene Kraft nach der Summe gewisser Federn schätzen will, so mufs man nur diejenigen Federn nehmen, die ihre Gewalt in den Cörper wirklich hinein bringen; diejenigen aber, die in ihn gar nicht gewirkt haben, kann man auch nicht gebrauchen, um eine ihnen gleiche Kraft in dem Cörper zu setzen. Wenn nun DE dem Cörper einen Grad Geschwindigkeit gegeben hat, so mufste er noch keine Geschwindigkeit haben, hätte er schon einen Grad Geschwindigkeit, so wirkte sie gar nicht auf den Cörper. Hätte der Cörper zwei Grad Geschwindigkeit, so wirkt auch die Feder DG gar nicht auf ihn, hat er aber nur einen Grad, so wirkt sie mit der Kraft fG und nicht mit ihrer ganzen Kraft auf ihn, und giebt ihm also nur einen Grad mehr; dies ist auch der Fall mit der Feder GH, wenn der Cörper schon zwei Grad Geschwindigkeit hat, die Feder wirkt dann

nur mit der Kraft hG auf ihn, und giebt ihm einen Grad Geschwindigkeit mehr, u. s. w. Ruhet der Cörper also, und wirken alle die Federn auf ihn, so giebt ihm DE einen Grad Geschwindigkeit, FG aber nicht zwei Grad, sondern weil er schon einen Grad hat, auch nur einen Grad, nehmlich sie wirkt mit fG und Ff ist müssig. Folglich wirken nur DE, fG, hG, kM, lN, rO, bC, und die Summe der Kräfte, welche so gross ist, als wenn BC allein und ganz gewirkt hätte, ist der Summe der Geschwindigkeit schlechthin AB, und nicht dem Quadrat derselben, gleich (S. I, 175. ff.).

v. Folgendes ist ein neuer Fall zur Bestätigung des Cartesianischen Kräftenmaafses. Nehmet eine inclinirte Schnellwage (*Fig.* 55.) ACB, deren einer Arm CB gegen den andern AB vierfach, der Cörper B aber, der das Ende des Armes CB drückt, viermal leichter als A ist, so bleibt die Wage im Gleichgewicht und in ihrer Ruhe. Ein kleines Gewicht e aber an A angehängt wird machen, dafs die Wage aus der Lage AB in die Lage ab kömmt, und ein viermal leichteres d, in b angehängt, wird, wenn man a weggenommen hat, die Wage wieder aus der Lage ab in die Lage AB bringen, B aber steigt oder fällt bei dieser Operation durch den Bogen Bb, der viermal gröfser ist als der Bogen Aa, durch den A fällt oder steigt, also mit viermal gröfserer Geschwindigkeit. Nun mufs e beides A niederdrücken und B aufheben, d mufs ebenfalls dies beides, nur umgekehrt, thun, folglich wenden beide Cörper e und d gleich viel Kraft an, nur mit umgekehrter Geschwindigkeit, e, der vierfache Cörper, mit $\frac{1}{4}$ der Geschwindigkeit, und d, der ein Viertheil mal leichtere Cörper, mit vierfacher Geschwindigkeit, also die Geschwindigkeit multiplicirt mit der Gröfse der Masse, das ist, das Cartesianische Kräftenmaafs ist das richtige (S. I, 180. ff.).

w. Im dritten Hauptſtück legt K. eine neue Schätzung der lebendigen Kräfte, als das wahre Kräftenmaaſs der Natur dar. Allein ſo vortrefflich und richtig das zweite Hauptſtück dieſer Schrift iſt, ſo unrichtig iſt wieder dieſes dritte, welches ſich auf die Vorſtellung gründet, daſs der Cörper ein Vermögen in ſich habe, die Kraft, welche von etwas auſser ihm, durch die Urſache ſeiner Bewegung, in ihm erweckt worden, von ſelbſt in ſich zu vergröſsern. Kant hat dieſe Hypotheſe erfunden, um die lebendigen Kräfte gegen die Mathematik zu retten, weil er damals ſich vorſtellte, ſie befänden ſich wirklich in der Natur. Beſonders ſchienen ihm einige Verſuche dafür zu ſprechen. Aus dieſen Verſuchen erhellet, daſs Kugeln von gleicher Gröſse und Maſſe, wenn ſie aus ungleichen Höhen herab in weiche Materien, z. B. Unſchlitt, fallen, Gruben eindrücken, deren Tiefe ſich wie das Quadrat der Höhen, alſo der Geſchwindigkeiten, verhalten. (S. I. 263.).

x. Allein man muſs nicht auf die Tiefen der Gruben ſehen, ſondern auf die Gröſse der Wirkung in einer gegebenen Zeit, in welcher der Cörper ſeinen Raum mit kleinerer Geſchwindigkeit zurücklegt. Wenn der Cörper z. B. einen Stoſs bekömmt, und durch dieſen eine gewiſſe Geſchwindigkeit verliert, ſo legt der Cörper allerdings in einer gegebenen Zeit, z. B. einer Secunde, einen kleinern Raum zurück. Nun iſt es aber falſch, daſs, wie ſich die Leibnitzianer, und Kant ſelbſt (S. I, 264), ehemals vorſtellten, der Zuſammenhang durch die ganze weiche Maſſe gleichförmig ſei, daſs alſo die Gröſse des Widerſtandes, und daher auch der Kraft, die der Cörper anwenden muſs, dieſelbe zu brechen, ſich wie die Summe der getrennten Theile, d. i. wie die Tiefe der eingeſchlagenen Gruben verhalten. Sondern, weil die Theile nicht bloſs getrennt, ſondern auch zurück

geschoben werden müssen, und dabei von den auf ihnen liegenden Theilen gedrückt werden, so wird der Widerstand immer grösser nach dem Gesetz der Schwere, und eben daher ist auch die Wirkung der gleich, wenn ein Cörper mit einer gewissen Geschwindigkeit wider die Höhe steigt. Die Schwierigkeit aber, die das Quadrat der Geschwindigkeiten hier macht, ist schon in den Abschnitten g. ff. gehoben worden. Die Kräfte der bewegten Cörper verhalten sich also eben so wie die Kräfte der ruhenden Cörper, wenn sie wie bei schweren Cörpern ein Bestreben haben sich zu bewegen, nicht wie die Quadrate ihrer Geschwindigkeiten, so dass der Cörper, der zweimal geschwinder wäre, zweimal zwei, d. i. viermal so viel Kraft hätte, sondern er hat auch nur zweimal so viel Kraft, als ein gleich grosser Cörper, der nur einmal so geschwind ist. Dass aber nicht mehr Kraft nöthig ist, einen Cörper von einem Pfunde zur Höhe 4 zu heben, als einen Cörper von 4 Pfunden zur Höhe 1, ist nur unter der Bedingung wahr, dass die Zeiten der Bewegung gleich sind, welches z. B. bei der Schnellwage der Fall ist. Dann ist der Cörper, der 4 Räume durchläuft, nicht zweimal, sondern viermal so geschwind, als der Cörper, der nur 1 Raum durchläuft, denn er braucht dieselbe Zeit zu 4 Räumen, als der letztere zu einem Raum *). Leibnitz dachte nicht an diese Bedingung der gleichen Zeit, und schloss, es sei auch so bei Bewegungen in Zeiten, die einander nicht gleich sind (S. I, 58.). Die Cartesianer gaben den Leibnitzianern ihre wunderliche Behauptung, ein Cörper könne mit doppelter Geschwindigkeit nicht blos zwiefache, sondern

*) Die Geschwindigkeit verhält sich nehmlich wie die Räume dividirt durch die Zeiten, $C = \frac{S}{T}$, S. Bewegung, IV.

vierfache Wirkung thun, zu, und verdarben dadurch ihre gute Sache, dafs ſie dieſelbe nur mit ſchlechten Gründen vertheidigten (S. I, 63.).

y. Hiernach kann nun kein Unterſchied zwiſchen lebendigen und todten Kräften ſtatt finden, d. i. die Kräfte ſind vollkommen ſpecifiſch dieſelben, und haben alle das Maafs MC (die Maſſe M multiplicirt mit der Geſchwindigkeit), wenn ſie mechaniſch ſind, oder ſolche, welche die Cörper haben, in ſo fern ſie ſelbſt in Bewegung ſind, es mag nun die Geſchwindigkeit ihrer Bewegung endlich (d. i. dieſe Cörper wirklich in Bewegung), oder unendlich klein (eine bloſse Beſtrebung zur Bewegung oder Sollicitation) ſeyn. Man würde vielmehr weit ſchicklicher diejenigen Kräfte, womit die Materie (wenn man von ihrer eigenen Bewegung, auch ſogar von der Beſtrebung, ſich zu bewegen, gänzlich abſtrahirt) in andere wirkt, folglich die dynamiſchen bewegenden Kräfte, todte, alle mechaniſchen bewegenden Kräfte dagegen lebendige nennen, ohne auf den Unterſchied der Geſchwindigkeit zu ſehen, deren Grad auch unendlich klein (bloſs Sollicitation) ſeyn darf, wenn ja noch dieſe Benennung todter und lebendiger Kräfte beibehalten zu werden verdiente (N. 110. ff.).

14. Schnellkraft, ſ. Elaſticität.

15. Spannkraft, ſ. Elaſticität.

16. Springkraft, ſ. Elaſticität.

17. Todte Kraft, *vis mortua*, *force morte*, ſ. Kraft, lebendige.

18. Treibende Kraft, ſ. Zurückſtoſsungskraft.

19. Wesentliche Kraft, *vis essentialis, force essentielle*, s. Kraft, lebendige, d.

20. Wirkende Kraft, *vis activa, force active*, s. Kraft, lebendige, d.

21. Ziehende Kraft, s. Anziehungskraft.

22. Zurückstofsende Kraft, s. Zurückstofsungskraft.

23. Zurückstofsungskraft, s. Zurückstofsungskraft.

Kriecherei,

sittlich-falsche, erlogene Demuth, *humilitas spuria, fausse humilité*. Die Entsagung alles Anspruchs auf irgend einen moralischen Werth seiner selbst, in der Ueberredung, sich eben dadurch einen geborgten zu erwerben (T. 95.). Der Mensch ist kriechend, wenn er sich darum, dafs ihn Andere als ein Wesen betrachten und behandeln, welches Zweck an sich selbst ist, so bewirbt, als wäre es eine Gunst, die er sich zu verschaffen suche. Dies ist die Wirkung einer knechtischen Gesinnung (*animi servilis*), welche der Selbstschätzung, einer Pflicht des Menschen gegen sich selbst, gerade entgegen ist (T. 94. f.).

2. Kant erklärt dieses Laster auch so, es ist die blofs als Mittel, zur Erwerbung der Gunst eines Andern (wer es auch sei), ausgesonnene Herabsetzung seines eigenen moralischen Werths (Heuchelei und Schmeichelei). Es ist eine Herabwürdigung seiner Persönlichkeit, und folglich überhaupt der

Pflicht gegen ſich ſelbſt entgegen. Demuth in Vergleichung unſrer mit andern Menſchen, ja überhaupt mit einem endlichen Weſen, und wenn es auch ein Seraph wäre, iſt gar keine Pflicht. Die Beſtrebung aber, in dieſem Verhältniſſe Andern gleich zu kommen, oder ſie zu übertreffen, mit der Ueberredung, ſich dadurch auch einen innern gröſsern Werth zu verſchaffen, iſt Hochmuth, welche der Pflicht gegen Andere gerade zuwider iſt (T. 95.).

3. Beweiſe eines ausgebreiteten Hanges zur Kriecherei unter den Menſchen ſind: die vorzügliche Achtungsbezeigung in Worten und Manieren, ſelbſt gegen einen, der in der bürgerlichen Verfaſſung nichts zu gebieten hat; die Reverenzen, Verbeugungen (Complimente), u. ſ. w. (T. 97.).

4. Der Menſch im Syſtem der Natur, bloſs als ein vernünftiges Thier, iſt ein Weſen von geringer Bedeutung, und iſt mit den übrigen Thieren als ein Erzeugniſs des Bodens anzuſehen, auf welchem ſie leben, und hat ſo, wie dieſe, einen gemeinen Werth (Preis). Daſs er Verſtand hat, giebt ihm nur einen äuſsern Werth, der durch des Menſchen Brauchbarkeit, als eines Mittels irgend wozu, beſtimmt wird. Er iſt in ſo fern als eine Waare zu betrachten, die ihren Preis hat, der aber immer noch geringer iſt, als der Werth des Geldes, welches man als das allgemeine Tauſchmittel nicht bloſs irgend wozu, ſondern zu allem, was ſich eintauſchen läſst, gebrauchen kann (T. 93.).

5. Der Menſch aber als Perſon betrachtet, d. i. als Subject einer moraliſch - praktiſchen Vernunft, iſt über allen Preis erhaben. Denn als ein Vernunftweſen iſt er nicht bloſs als Mittel zu Anderer ihren, ja ſelbſt ſeinen eigenen Zwecken, ſondern als Zweck an ſich ſelbſt zu ſchätzen, d. i.

er besitzt eine Würde, einen absoluten innern Werth, wodurch er allen andern Vernunftwesen Achtung für ihn abnöthigt. Er kann sich mit jedem andern Vernunftwesen messen und auf den Fuss der Gleichheit schätzen, er muss sich aber dieser Achtung nicht verlustig machen, und soll daher die moralische Selbstschätzung in Betracht seiner Würde als Vernunftmensch nicht verläugnen, d. i. er soll um die Anerkennung dieser seiner Würde von Andern, die er fordern kann, nicht kriechen (T. 93. f.).

Krieg,

πολεμος, *bellum*, *guerre*. Die Zwietracht aus der Entgegensetzung der Endabsichten in Ansehung des Mein und Dein (Z. 43.), s. Gegenwirkung, 14.

2. Ausrottungskrieg, s. Ausrottungskrieg.

3. Bestrafungskrieg, Strafkrieg, *bellum punitivum*, *guerre pour punir*. So heisst ein Krieg, welcher geführt wird, um diejenigen zu bestrafen, wider welche man die Waffen ergreift *). Es können aber auch beide kriegführende Mächte diese Idee haben. Diese Idee ist aber ein Hirngespinst, es lässt sich kein Bestrafungskrieg, als etwas Reelles, denken. Denn zwischen unabhängigen Staaten findet kein Verhältniss eines Obern (*imperantis*) zu einem Untergebenen (*subditum*) statt, und ohne dieses Verhältniss lässt

*) Für einen solchen Krieg erklärten die Römer den gegen Philipp, König der Macedonier, dadurch, dass sie ihn zur Erstattung der Kriegskosten 4000 Pfund Silbers zahlen liessen, s. 6, b, 8.

ſich wieder keine Strafe denken, weil nur der Obere gegen den Untergebenen das Strafrecht hat. Folglich kann wohl der Obere eines Staats die Idee haben, den Obern eines andern Staats durch den Krieg zu ſtrafen, aber dieſe Vorſtellung iſt falſch (Z. 13. K. 221. f.).

b. Da es alſo zwiſchen unabhängigen Staaten überhaupt keinen Strafkrieg geben kann, ſo iſt die Unterſuchung, welche Grotius (*de jure belli ac pacis l. II, c.* 20. §. 38, 1.), ob alle Verbrechen durch Krieg geſtraft werden dürfen, unnütz. Grotius hält nehmlich die Idee von einem Beſtrafungskrieg für reell, und meint, man ſoll nicht alle Verbrechen, ohne Unterſchied, durch den Krieg beſtrafen. Sein Grund iſt, weil auch die Geſetze nicht jedes Verbrechen beſtrafen, ob ſie es gleich ohne Gefahr, und ohne Andern als dem Verbrecher Uebels zuzufügen, thun könnten. Da, nach dem Sopater (*Stobaei ſerm.* 46.), das Sündigen der Natur des Menſchen eingewurzelt ſei, ſo müſſe man leichte und gemeine Vergehungen überſehen.

4. Unterjochungskrieg, *bellum ſubjugatorium*, *guerre pour ſubjuguer*. So heiſst ein Krieg, welcher einen Staat moraliſch vertilgen ſoll*). Ein Unterjochungskrieg hat alſo den Zweck, ein Volk entweder mit dem des Ueberwinders in eine Maſſe zu verſchmelzen, oder es in den Zuſtand der Knechtſchaft zu verſetzen. Ein ſolcher Krieg iſt zwiſchen unabhängigen Staaten unerlaubt. Die-

*) Ein ſolcher Krieg war der, welchen der König von Aſſyrien dem König von Iſrael ankündigte, mit den Worten: Dein Silber und dein Gold iſt mein, und deine Weiber und deine beſten Kinder ſind auch mein, 1. Kön. 20, 3. So fochten Athen und Lacedämon im peloponneſiſchen Kriege bloſs um ſich einander völlig zu unterjochen.

ſes Nothmittel eines Staats, zum Friedenszuſtande zu gelangen, widerſpricht an ſich nicht dem Recht eines Staats. Allein es iſt der Idee des Völkerrechts zuwider, den Krieg als Erwerbungsmittel zu verſtatten, weil durch die Vergröſserung eines Staats die Freiheit des andern bedrohet wird (K. 222.).

b. „Es iſt ungerecht", ſagt Grotius (*de jure belli ac pacis l. II, c.* 22. §. 12.) ganz richtig, „gegen ein Volk die Waffen zu ergreifen, um es zu unterjochen, gleichſam als ſei es ſo geartet, daſs ein Oberherr demſelben zuträglich ſei, weswegen die Philoſophen ein ſolches Volk, Sklaven von Natur (*naturaliter ſervos*) nennen. Denn daraus, daſs Jemanden etwas zuträglich iſt, folgt nicht, daſs man es ihm aufdringen dürfe. Wer den Gebrauch ſeiner Vernunft hat, muſs die Freiheit haben zu wählen, was er für ihn zuträglich oder nicht zuträglich hält; es müſste denn Jemand ein Recht über ihn erlangt haben, vermöge deſſen er denſelben verbinden könnte, ſich hierin nach ſeinem (des Verbindenden) Urtheil zu richten. Mit den Kindern verhält ſichs anders, denn da dieſe ſich nicht ſelbſt regieren können, ſo hat die Natur dem erſten, der ſie regieren will, und die Geſchicklichkeit dazu hat, auch das Recht dazu gegeben."

5. Vertheidigungskrieg, *bellum defenſivum, guerre defenſive.* So heiſst der einzig rechtmäſsige Krieg, welcher einem Staat zu ſeinem Recht gegen einen andern Staat verhelfen ſoll. Im natürlichen Zuſtande der Staaten (worin ſie ſich befinden, ſo lange nicht ein Völkerbund unter ihnen exiſtirt, in welchem jeder Staat ſein Recht durch Proceſs vor einem äuſsern Gerichtshof ſuchen kann) hat jeder Staat das Recht zum Kriege (zu Hoſtilitäten). Ein ſolcher Krieg muſs erlaubt ſeyn, weil, ohne dieſes traurige

Nothmittel kein Staat gegen den andern sein Recht verfolgen könnte. Wenn also ein Staat sich von dem andern lädirt (sein Recht verletzt) glaubt, so steht ihm das Recht zu, durch eigene Gewalt sein Recht zu verfolgen, wo keiner von beiden Theilen für einen ungerechten Feind erklärt werden kann (weil das schon einen Richterspruch voraussetzt), sondern der Ausschlag desselben (gleich als vor einem so genannten Gottesgerichte) entscheidet, auf wessen Seite das Recht ist, nehmlich auf der Seite des Siegers, wodurch freilich nicht entschieden wird, was Recht ist, sondern was Recht seyn muss (nach dem Recht des Stärkern, d. i. der Gültigkeit der Gewalt für Recht). Die Anwendung, die der Staat von seiner Gewalt macht, um sein Recht zu verfolgen, ist also der Krieg (Z. 12. f. K. 220.).

b. Der Arten einen Staat zu lädiren, folglich ihn zum Kriege zu berechtigen, giebt es zwei, die Bedrohung und die thätige Verletzung, welche letztere von der ersten Feindseligkeit (Hostilität) noch unterschieden werden muss, und in der ersten Beleidigung (Aggression) besteht. Die Bedrohung ist entweder eine zuerst vorgenommene Zurüstung eines andern Staats, welche das Recht des Zuvorkommens begründet; oder die fürchterlich anwachsende Macht eines andern Staats (durch Ländererwerbung), welche alle ihn berührenden Staaten lädirt, und ein Recht des Gleichgewichts aller dieser Staaten begründet. Zur thätigen Verletzung gehört auch die Wiedervergeltung, d. i. die selbstgenommene Genugthuung für die Beleidigung des einen Volks durch das Volk des andern Staats, ohne eine Erstattung (durch friedliche Wege) bei dem andern Staate zu suchen. Mit dieser Wiedervergeltung hat der Ausbruch des Krieges ohne Kriegsankündigung (Aufkündigung des Friedens), der Förmlichkeit nach, eine Aehnlichkeit,

weil der Krieg als ein Vertrag angesehen werden muſs, daſs beide Theile ihr Recht auf dieſe Art ſuchen wollen, wenn man nehmlich ein Recht im Kriegszuſtande finden will; ohne Kriegsankündigung iſt aber die Annahme des Kriegs nicht denkbar, alſo mit dem Kriege auf keine Art die Idee von Recht zu verbinden (K. 221.).

6. Ein Staat kann als eine moraliſche Perſon betrachtet werden, als ſolche befindet er ſich gegen einen andern Staat im Zuſtande der natürlichen Freiheit, folglich auch in einem Zuſtande des beſtändigen Krieges. Der Naturzuſtand der Menſchen (wenn ſie nicht in einer rechtlichen Verbindung im Staate leben, und in dieſem Naturzuſtande befinden ſich jetzt alle Staaten gegen einander) ſagt Hobbes (*De cive. Libert. c. I, XII. p. 14. ſq.*), iſt ein Krieg aller gegen alle; es ſollte heiſsen ein Zuſtand des Krieges aller gegen alle. Denn wirkliche Feindſeligkeiten herrſchen nicht immer zwiſchen den Menſchen im Naturzuſtande, und auch nicht zwiſchen den Staaten. Im Kriegszuſtande aber befinden ſich die Menſchen und die Staaten beſtändig, wenn ſie im Naturſtande leben. Denn Menſchen und Staaten, die nicht unter äuſsern und öffentlichen Geſetzen ſtehen, müſſen doch auch der Rechte (ihres Erwerbs oder ihrer Erhaltung nach) fähig ſeyn. Folglich müſſen ſie ſelbſt Richter ſeyn über das, was ihnen gegen andere Recht iſt, und ſich durch eigene Gewalt gegen die Läſion dieſer Rechte ſichern, d. h. im Kriegszuſtande ſeyn (K. 216. R. 184. *)).

b. Hiernach giebt es nun:

α. ein Recht zum Kriege;

β. ein Recht im Kriege;

γ. ein Recht nach dem Kriege.

α. Der Kriegszuſtand iſt demnach ein Zuſtand, in welchem der Stärkere über das Recht entſcheidet, wodurch zwar keinem derer, welche in dieſem Zuſtande leben, unrecht geſchieht, weil ſie es nicht beſſer haben wollen; allein dieſer Zuſtand iſt doch an ſich ſelbſt im höchſten Grade unrecht, und an einander gränzende Staaten ſind daher verbunden, aus dieſem Zuſtande herauszugehen *). Denn dieſer Zuſtand iſt eine ununterbrochene Verletzung der Rechte aller andern, weil derjenige, welcher ſich in dieſem Zuſtande befindet, ſich anmaſst, in ſeiner eigenen Sache Richter zu ſeyn, und andern Menſchen oder Staaten keine Sicherheit wegen des Ihrigen zu laſſen, als bloſs ſeine eigene Willkühr. Bei der Bösartigkeit der menſchlichen Natur, die ſich im freien Verhältniſs der Völker unverhohlen blicken läſst (indeſſen daſs ſie im bürgerlichen geſetzlichen Zuſtande durch den Zwang der Regierung ſehr verſchleiert wird), iſt es doch zu verwundern, daſs das Wort Recht aus der Kriegspolitik noch nicht als pedantiſch ganz hat verwieſen werden können. Noch hat ſich kein Staat erkühnt, öffentlich zu erklären, alles Recht ſei Pedanterei. Noch immer werden Hugo Grotius, Puffendorf u. a. m., treuherzig zur Rechtfertigung eines Kriegsangriffs angeführt. Ein Beweis der ſchlummernden Anlage im Menſchen, über das böſe Princip Herr zu werden (Z. 32. f.)

[illegible]aten ſind alſo verbunden, in einen Völ[illegible]d **) zu treten, der aber doch kei-

---

[illegible]ſſe e ſtatu naturali (l. c. XIII, p. [illegible]eben vorher angeführten Satz

[illegible]und zu ſchlieſsen, der al-[illegible]nsvertrag, der einem

ne ſouveräne Gewalt (wie in einer bürgerlichen Verfaſſung) enthalten muſs, ſondern nur eine Genoſſenſchaft (Föderalität), die immer aufgekündigt werden kann, und durch die es den Staaten möglich wird, den Verfall in den Zuſtand des wirklichen Krieges derſelben unter einander von ſich abzuwehren (K. 216. f. R. 185.*)).

Wir ſehen die Anhänglichkeit der Wilden an ihre geſetzloſe Freiheit, ſich lieber unaufhörlich zu balgen, als ſich einem geſetzlichen, von ihnen ſelbſt zu conſtituirenden, Zwang zu unterwerfen, mithin die tolle Freiheit der vernünftigen vorzuziehen, mit tiefer Verachtung an. Wir betrachten dieſe Geſinnung als Rohigkeit, Ungeſchliffenheit und viehiſche Abwürdigung der Menſchheit. Man ſollte alſo denken, geſittete Völker (von denen jedes für ſich zu einem Staat vereinigt iſt) müſsten alſo auch eilen, aus einem ſo verworfenen Zuſtande je eher deſto lieber herauszukommen. Statt deſſen aber ſetzt vielmehr jeder Staat ſeine Majeſtät gerade darin, gar keinem äuſsern geſetzlichen Zwange unterworfen zu ſeyn, und der Glanz ſeines Oberhaupts beſteht darin, daſs ihm viele Tauſende zu Gebote ſtehen, ſich für eine Sache, die ſie nichts angeht, aufopfern zu laſſen. Die Staaten in Europa ſind alſo ebenfalls Wilde, die von den amerikaniſchen bloſs darin unterſchieden ſind, daſs dieſe ihre Feinde, oft ganze Stämme derſelben, aufeſſen, die erſtern ihre Ueberwundenen hingegen gebrauchen, die Zahl ihrer Unterthanen und damit die Werkzeuge zu noch ausgebreitetern Kriegen zu vermehren (Z. 31. f.).

Die freien Staaten haben alſo im Naturzuſtande ein urſprüngliches Recht zum Kriege, der aber immer dazu hinwirken muſs, ſo weit es den Umſtänden nach möglich iſt, einen dem rechtlichen ſich nähernden Zuſtand zu ſtiften. Hier erhebt ſich nun die Frage: welches

Recht hat der Staat gegen ſeine eigenen Unterthanen, ſie zum Kriege gegen andere Staaten zu brauchen, ihre Güter, ja ihr Leben dabei aufzuwenden, oder aufs Spiel zu ſetzen? Braucht es nicht von ihrem eigenen Urtheil abzuhängen, ob ſie in den Krieg ziehen wollen oder nicht, ſondern darf ſie der Oberbefehl des Souveräns wider ihren Willen hinein ſchicken? (K. 217. f.)

Gewächſe (z. B. Kartoffeln) und Hausthiere (z. B. Haushühner) ſind, der Menge nach, ein Machwerk der Menſchen. Denn baueten ſie und hielten ſie nicht die Menſchen, ſo würde es nicht ſo viele Gewächſe und Thiere geben, und in ſo fern ſind ſie ein Gemächſel der Menſchen. Die Menſchen haben alſo auch das Recht, ſie zu gebrauchen, zu verbrauchen und zu verzehren oder tödten zu laſſen. Eben das iſt nun auch der Fall mit den Menſchen, ſie ſind, dem gröſsten Theil nach, ein Product des Staats, ohne welchen es nicht ſo viel geben würde. Alſo, ſcheint es, könne man auch von der oberſten Gewalt im Staate ſagen, ſie habe das Recht, ihre Unterthanen in den Krieg, wie auf eine Jagd, zu führen (K. 219.).

Dieſer Rechtsgrund aber, der vermuthlich den Monarchen auch dunkel vorſchweben mag, gilt zwar freilich in Anſehung der Thiere, die ein Eigenthum des Menſchen ſeyn können, will ſich aber doch ſchlechterdings nicht auf den Menſchen anwenden laſſen. Der Menſch als Staatsbürger muſs immer als mitgeſetzgebendes Glied betrachtet werden, denn er iſt nicht bloſses Mittel, ſondern zugleich Zweck an ſich ſelbſt. Er muſs alſo als ein ſolcher betrachtet werden, der nicht allein zum Kriegführen überhaupt, ſondern auch zu jeder beſondern Kriegserklärung, ſeine freie Beiſtimmung gegeben hat. Nur in ſo fern der Staat den Staatsbürger als einen ſolchen betrachtet, der vermittelſt ſeiner Repräſentanten

seine Beistimmung zur Kriegserklärung gegeben hat, kann der Staat allein über den gefahrvollen Dienst des Staatsbürgers disponiren (K. 219.).

Wenn die Beistimmung der Staatsbürger dazu erfordert wird, um zu beschliefsen, ob Krieg seyn solle oder nicht, so ist nichts natürlicher, als dafs, da sie alle Drangsale des Kriegs über sich selbst beschliefsen müfsten (als da sind: selbst zu fechten; die Kosten des Kriegs aus ihrer eigenen Habe herzugeben; die Verwüstung, die er hinter sich läfst, kümmerlich zu verbessern; zum Uebermafse des Uebels endlich eine, den Frieden selbst verbitternde, eine, wegen naher immer neuer Kriege zu tilgende Schuldenlast selbst zu übernehmen), sie sich sehr bedenken werden, ein so schlimmes Spiel anzufangen. In einer Verfassung, wo der Unterthan nicht Staatsbürger ist oder als solcher behandelt wird, denkt das Oberhaupt, welches sich als Staatseigenthümer betrachtet, an alles das nicht. Der Krieg ist dann die unbedenklichste Sache von der Welt, weil das Oberhaupt durch ihn an seiner Tafel, Jagd, seinen Lustschlössern, Hoffesten u. d. gl. nicht das Mindeste einbüfst; diesen also wie eine Art von Lustpartie aus unbedeutenden Ursachen beschliefsen, und der Anständigkeit wegen dem dazu allezeit fertigen diplomatischen Corps die Rechtfertigung desselben gleichgültig überlassen kann (Z. 23.). Uebrigens ist schon (5) gezeigt worden, dafs der einzig rechtmäfsige Krieg der Vertheidigungskrieg ist.

β. Das Recht im Kriege ist gerade das im Völkerrecht, wobei die meiste Schwierigkeit ist, um sich auch nur einen Begriff davon zu machen. Es ist schwer, sich ein Gesetz in diesem gesetzlosen Zustand (dessen Charakter eigentlich Gesetzlosigkeit ist) zu denken, ohne sich selbst zu widersprechen. Ein Gesetz läfst sich indessen doch im Krieg denken, ohne welches dieser gesetzlose

Zuſtand ohne Ende fortdauern würde. Dieſes Geſetz iſt: den Krieg nach ſolchen Grundſätzen zu führen, nach welchen es immer noch möglich bleibt, aus jenem Naturſtande der Staaten (im äuſsern Verhältniſs gegen einander) herauszugehen (K. 221.). Denn irgend ein Vertrauen auf die Denkungsart des Feindes muſs mitten im Kriege noch übrig bleiben, weil ſonſt auch kein Friede abgeſchloſſen werden könnte, und die Feindſeligkeit in einen Ausrottungskrieg ausſchlagen würde. Daher iſt nun kein Strafkrieg (3.), kein Ausrottungskrieg (2) und kein Unterjochungskrieg (4) erlaubt.

Im Kriege iſt es erlaubt, dem überwältigten Feinde Lieferungen und Contributionen aufzulegen. Aber es iſt nicht erlaubt, das Volk zu plündern. Plündern heiſst nehmlich, einzelnen Perſonen das Ihrige abzwingen. Dies iſt aber Raub; weil nicht das überwundene Volk, ſondern der Staat durch daſſelbe, Krieg führt. Aber es iſt erlaubt, durch Ausſchreibungen Contributionen einzufordern, ſo daſs Scheine darüber ausgeſtellt werden. Bei nachfolgendem Frieden kann alsdann die dem Lande oder der Provinz aufgelegte Laſt proportionirlich vertheilt werden, ſo daſs der ganze Staat ſie trage. (K. 223.).

γ. Das Recht nach dem Kriege, d. i. im Zeitpuncte des Friedensvertrags (durch welchen zwar wohl dem diesmaligen Kriege, aber nicht dem Kriegszuſtande, immer zu einem neuen Kriege Vorwand zu finden, ein Ende gemacht wird) und in Hinſicht auf die Folgen deſſelben, beſteht im Folgenden. Der Sieger macht die Bedingungen, über die mit dem Beſiegten übereinzukommen und zum Friedensſchluſs zu gelangen, Tractaten gepflogen werden. Bei dieſen Tractaten ſchützt nun der Sieger nicht etwa ein Recht vor, das ihm nur darum zuſtehe, weil ihn der Geg-

ner lädirt habe. Sondern er läſst dieſe Frage auf ſich beruhen, und ſtützt ſich, bei den Bedingungen, die er vorſchreibt, bloſs auf ſeine Gewalt. Daher kann der Ueberwinder auch nicht darauf antragen, daſs ihm die Kriegskoſten erſtattet werden. Denn, wenn er das thäte, ſo würde er damit den Krieg ſeines Gegners für ungerecht ausgeben, indem nur der, welcher eine ungerechte Sache hatte, in die Koſten des Proceſſes verurtheilt werden kann. Der Sieger kann ſich alſo dieſen Grund ſeiner Forderungen wohl denken, aber er darf ihn nicht anführen, um etwa damit die Rechtmäſsigkeit derſelben zu belegen. Denn ſonſt würde er den Krieg für einen Beſtrafungskrieg (3) erklären, und ſo eine neue Beleidigung ausüben, indem er damit den Gegner als Untergebenen behandelte (K. 223. f.).

Der Sieger kann durch die Eroberung eines Landes und Ueberwältigung eines Volks nie das Recht erlangen, daſſelbe zu Leibeigenen zu machen, weil man hierzu einen Strafkrieg annehmen müſste, (gegen 3). Folglich ſollen auch beim Friedensſchluſs die Gefangenen ausgewechſelt werden, ohne auf Gleichheit der Zahl zu ſehen, weil ſie (rechtlich) nicht als Sklaven weder verkauft noch losgekauft (ranzionirt) werden können (K. 224.). S. übrigens, Friede.

Kriticismus

der Metaphyſik, *criticismus metaphyſicus*, *criticisme de la Metaphyſique*. Das allgemeine Miſstrauen gegen alle ſynthetiſche Sätze der Metaphyſik, bevor nicht ein allgemeiner Grund ihrer Möglichkeit in den weſentlichen Bedingungen unſerer Erkenntniſsvermögen eingeſehen worden. Der Zweifel des Aufſchubs bei allen ſolchen Sätzen der Metaphyſik, durch wel-

che etwas behauptet wird, was nicht in dem Begriff des Subjects ſolcher Sätze liegt, bis daſs durch eine Prüfung des Erkenntniſsvermögens erhellet, wie dieſe Sätze entſpringen und wie die Vernunft zu denſelben gelangt, iſt der Kriticismus des Verfahrens mit allem, was zur Metaphyſik gehört (E. 78. f.). Dieſer Kriticismus iſt das Gegentheil des Dogmatismus, man darf alſo nur, um ſich einen richtigen Begriff von ihm zu machen, der Artikel: Dogmatiſch, 2., Dogmatismus und Critik nachleſen.

Kritik der reinen Vernunft,

ſ. Critik der reinen Vernunft.

Kritik des Geſchmacks,

ſ. Critik der reinen Vernunft, 8, b. α.

Kunſt.

τεχνη, *ars*, *art*. So nennt man überhaupt eine jede Cauſalität, welche ihre Wirkungen, nach gewiſſen Regeln (ſ. Genie 5.), ſo hervorbringt, daſs denſelben Ideen vorausgehen. Die Cauſalität iſt die weſentliche Beſchaffenheit der Urſache, daſs durch ſie etwas anders, nehmlich die Wirkung, nach Geſetzen hervorgebracht werden muſs. Eine Idee iſt aber ein Begriff, der die Beſchaffenheit hat, daſs der Gegenſtand, welcher durch ihn gedacht wird, in der Erfahrung nicht vollkommen dargeſtellt werden kann. Wenn folglich eine Urſache ihre Wirkungen ſo hervorbringt, daſs ſie ſich dieſe Wirkungen vorher durch gewiſſe Begriffe vorſtellt, denen gemäſs, obwohl nie vollkommen angemeſſen, ſie dieſe Wirkungen her-

vorbringt, ſo heiſst dieſes Vermögen der Urſache eine Kunſt. Wenn wir uns nun vorſtellen, daſs zwiſchen manchen Producten der Natur, nehmlich den organiſchen, und der Cauſalität der Natur eben ein ſolches Verhältniſs ſei, als zwiſchen dem Product eines Menſchen und ſeiner Cauſalität, daſs er dieſes ſein Product nach ſolchen Ideen hervorbringt, die er ſich vorher von demſelben gemacht hat: ſo drückt Kant dies ganz richtig ſo aus: wir legen der Natur die Cauſalität nach Ideen, oder die Kunſt, der Analogie nach, unter. Daraus folgt nicht, daſs die Natur ein ſolcher Künſtler iſt. Wir ſagen nur, daſs wir uns die Natur ſo vorſtellen müſſen, daſs ſie das für ihre organiſchen Producte ſei, was ein Künſtler, als ſolcher, für ſeine Kunſtproducte iſt (U. 320.).

b. Man kann die Kunſt aber auch ſo erklären, daſs ſie ſei eine Cauſalität, welche ihre Wirkungen ſo hervorbringet, daſs denſelben ein Zweck vorausgehet *). Ein Zweck iſt nehmlich die Idee der Wirkung, welche ſich das wirkende Weſen, oder das Weſen, welches die Cauſalität hat, vorſtellt, ſo daſs dieſe Idee zugleich der Beſtimmungsgrund der wirkenden Urſache zur Hervorbringung der Wirkung iſt. Man ſieht alſo, die Idee der Cauſalität iſt der Zweck, worauf ihre Wirkſamkeit gerichtet iſt, und eine Cauſalität nach Ideen, oder, eine Cauſalität durch Zwecke iſt das nehmliche, beides iſt die richtige Erklärung des Begriffs der Kunſt, als eines Vermögens (U. 332.).

2. Unterſcheidung der Kunſt von der

*) *Sive ille ab omnibus fere approbatus finis obſervatur, artem conſtare ex praeceptionibus conſentientibus et coexercitatis ad finem utilem vitae.* *Quinctil. Inſtit. orat. lib. III. c.* 18.

Natur. Die Kunſt iſt das Vermögen der Zwecke, aber dieſe Zwecke müſſen auch beliebig, und das Vermögen im Gebrauch der tauglichſten Mittel dazu damit verbunden ſeyn. Die Zwecke müſſen beliebig ſeyn, heiſst, es muſs in der Willkühr der Cauſalität nach Zwecken ſtehen, ſich einen Zweck vorzuſetzen oder nicht. Iſt der Zweck nothwendig, dann iſt das Vermögen nicht Kunſt, ſondern Natur, wie z. B. das Gewebe zu machen geſchieht nicht durch eine Kunſt der Spinne, ſondern durch die Natur derſelben. Soll nun der Zweck wirklich gemacht werden, ſo muſs die Cauſalität zu dieſem Zweck da ſeyn; die Cauſalität zu einem beſtimmten Zweck iſt aber nichts anders, als das Vermögen im Gebrauch der tauglichſten Mittel zu demſelben (S. III. 387).

b. Kunſt wird von der Natur, wie Thun (*facere*) vom Wirken oder Handeln, im weiteſten Sinne des Worts (*agere*), unterſchieden. Wenn nehmlich die Wirkung ſo aus der Urſache erfolgte, daſs es nicht von der Urſache abhing, ſie hervorzubringen oder nicht, ſo ſagt man blos, die Urſache wirkte dies oder handelte; wenn die Wirkung aber von dem Belieben der Urſache abhing, ſo ſagt man, die Urſache that dies; im letztern Falle ſchreiben wir der Urſache Kunſt, im erſtern Falle blos Natur zu. Das Product, oder die Wirkung durch Kunſt, das, was die Urſache durch ihre Kunſt hervorbrachte, nennen wie ihr Werk (*opus*). Die Entſtehung dieſes Werks ſchreibt man der Urſache zu, als ihre That. Das Product der Natur nennen wir blos ſchlechtweg ihre Wirkung (U. 173. f. M. II, 664.).

c. In dieſer Bedeutung wird das Wort Kunſt nicht mehr ſubjectiv, als das Vermögen, ſondern objectiv, als der Gebrauch der tauglichſten Mittel zu beliebigen Zwecken, oder als

diejenige Wirkung des Kunſtvermögens, daſs es Producte der Kunſt hervorbringt, gebraucht. So ſagt Kant (U. 174.): von Rechtswegen ſollte man die Hervorbringung durch Freiheit, d. i. durch eine (Fertigkeit der) Willkühr, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt, (alſo nach Freiheitsgeſetzen handelt), Kunſt nennen. Denn, ob ob man gleich das Product der Bienen (die regelmäſsig gebaueten Wachsſcheiben) ein Kunſtwerk, d. i. ein Product der Kunſt zu nennen beliebt, ſo geſchieht dieſes doch nur wegen der Analogie mit der Kunſt, oder weil es einer Kunſt ähnlich ſieht, und wir daher den Thieren unſere Begriffe von Kunſt unterlegen. Sobald man ſich nehmlich beſinnt, daſs ſie ihre Arbeit auf keine eigene Vernunftüberlegung gründen, ſo ſagt man alsbald, es iſt ein Product ihrer Natur (des Inſtincts), und als Kunſt wird es nur ihrem Schöpfer zugeſchrieben (U. 174. M. II. 665.). Man könnte hiernach die Fertigkeit, nach ſittlichen Geſetzen zu handeln, auch eine Kunſt nennen; ſie wäre dann die Kunſt, ein Syſtem der Freiheit gleich einem Syſtem der Natur möglich zu machen. Das wäre in der That eine göttliche Kunſt, durch die wir im Stande wären, das, was uns die Vernunft vorſchreibt, vermittelſt ihrer auch völlig auszuführen, und die Idee davon wirklich zu machen (zu realiſiren) (K. XIII.).

d. Wenn man bei Durchſuchung eines Moorbruches, wie es bisweilen geſchehen iſt, ein Stück behauenes Holz antrifft, ſo ſagt man nicht, es iſt ein Product der Natur, ſondern, der Kunſt. Man verſteht darunter, die hervorbringende Urſache dieſer Form des Holzes habe ſich einen Zweck gedacht, dem es ſeine Form zu danken habe. Sonſt ſieht man auch wohl eine Kunſt in allem, was ſo beſchaffen iſt, daſs eine Vorſtellung deſſelben in ihrer Urſache vor der Wirklichkeit des Products

vorhergegangen ſeyn muſs (wie ſelbſt bei den Bienen), ohne daſs doch die Wirkung von der Urſache eben gedacht ſeyn dürfe. Wenn man aber etwas ſchlechtweg ein Kunſtwerk nennt, um es von einer Naturwirkung zu unterſcheiden, ſo verſteht man allemal darunter ein Werk der Menſchen (U. 174. M. II, 666.).

3. Unterſcheidung der Kunſt von der Wiſſenſchaft. Kunſt wird auch, als Geſchicklichkeit des Menſchen, von der Wiſſenſchaft unterſchieden, wie Können vom Wiſſen. Kunſt iſt nehmlich die Geſchicklichkeit des praktiſchen Vermögens oder des Willens, Wiſſenſchaft iſt die Wirkung des theoretiſchen Vermögens oder des Erkenntniſsvermögens. Beide unterſcheiden ſich wie Technik und Theorie von einander; denn Technik iſt die gründliche Hervorbringung, Theorie aber die gründliche Erkenntniſs des Gegenſtandes. Die Feldmeſskunſt iſt eine Kunſt, denn ſie iſt die Geſchicklichkeit, den Erdboden, oder Theile ſeiner Oberfläche, meſſen zu können; die Geometrie iſt aber eine Wiſſenſchaft *), denn ſie iſt die Erkenntniſs, vermöge welcher man die auf Anſchauung gegründete Beſchaffenheit des Raums weiſs. Und da wird auch das, was man kann, ſobald man nur weiſs, was gethan werden ſoll, und alſo die begehrte Wirkung nur genugſam kennt, nicht eben Kunſt **) genannt. Nur das, was man, wenn man es auch auf das vollſtändigſte kennt, dennoch nicht ſofort die Geſchicklichkeit zu machen hat, gehört in ſo weit zur

*) Was wir Wiſſenſchaft nennen, das nannten die Alten theoretiſche Kunſt τεχνια θεωρητικη. *Quinctil. Inſtit. Orator. l. III. c.* 19.

**) Die Alten nannten dies vielmehr ἀτεχνια, keine Kunſt. *Quinctil. l. c. c.* 21.

Kunſt. Camper beſchreibt ſehr genau, wie der beſte Schuh beſchaffen ſeyn müſste, aber er konnte gewiſs keinen machen (U. 175. M. II. 667.).

b. In manchen Gegenden ſagt der gemeine Mann, wenn man ihm etwa eine ſolche Aufgabe vorlegt, wie Columbus mit ſeinem Eie: das iſt keine Kunſt, es iſt nur eine Wiſſenſchaft, d. h. wenn man es weiſs, ſo kann man es auch; und eben das ſagt er von allen vorgeblichen Künſten der Taſchenſpieler (ſolchen, wozu weder Geſchwindigkeit, noch Geſchicklichkeit gehört). Die des Seiltänzers wird er dagegen Kunſt zu nennen gar nicht in Abrede ſeyn (U. 175 *), ſ. Geſchmack, 7.

4. Unterſcheidung der Kunſt vom Handwerk. Kunſt wird auch vom Handwerk unterſchieden, wie Spiel von Arbeit. Kunſt iſt nehmlich dann eine Beſchäftigung, die für ſich ſelbſt angenehm, d. i. Spiel iſt, und man verſtehet darunter die freie Kunſt (*arts, liberaux*); Handwerk aber iſt eine Beſchäftigung, die für ſich ſelbſt unangenehm (beſchwerlich), d. i. Arbeit iſt, und man kann es, in ſo fern Geſchicklichkeit dazu gehört, die aber bloſs darum erworben und geübt wird, weil ſie bezahlt wird, auch Lohnkunſt nennen, ſ. Handwerk. Beide unterſcheiden ſich alſo wie Freiheit und Zwang von einander; denn Handeln aus Freiheit heiſst ſo handeln, daſs allein der Geiſt das Werk belebt, und daſſelbe von dem bloſsen Belieben des Handelnden abhängt; aus Zwang handeln aber heiſst ſo handeln, daſs bloſs ein Mechanismus dazu erforderlich iſt, der den Handelnden ſo und nicht anders zu handeln nöthigt. Die Muſik iſt eine freie Kunſt, denn ſie iſt eine Beſchäftigung, die für ſich ſelbſt angenehm iſt, und der Geiſt des Componiſten muſs das muſikaliſche Product beleben; dagegen iſt die Muſik ein Handwerk,

wenn ſie für Lohn arbeitet, und der Muſikant z. B. zum Tanz aufſpielt. Zu allen freien Künſten wird aber auch ein Mechanismus erfordert, ohne welchen der Geiſt im Kunſtproduct ohne Cörper ſeyn und verdunſten würde. So muſs in einem Product der Dichtkunſt Sprachrichtigkeit ſeyn, der Dichter muſs Sprachreichthum beſitzen, und mit der Proſodie und dem Sylbenmaaſs bekannt ſeyn; alles dies aber bewirkt nur das Mechaniſche der Sprache und des Versbaues. Dies iſt nicht unrathſam zu erinnern, da manche neuere Erzieher eine freie Kunſt am beſten zu befördern ſuchen, wenn ſie allen Zwang von ihr wegnehmen, und ſie aus Arbeit in ein bloſses Spiel verwandeln. Baſedow war dieſer Meinung, von der man aber ſchon wieder zurück gekommen iſt; indem Reſewitz und Andere bald darauf aufmerkſam machten, daſs Gewöhnung zum Zwang dem Künſtler wie dem Gelehrten unentbehrlich ſei (U. 175. M. II, 668.).

Ich will nun die verſchiedenen Arten der Künſte in alphabetiſcher Ordnung beifügen.

5. Aeſthetiſche Kunſt, *ars aeſthetica*. So nennt K. die Kunſt, wenn ſie das Gefühl der Luſt, es ſei nun, daſs die Luſt die Vorſtellungen als bloſse Empfindungen, oder auch als Erkenntniſsarten begleite, zur Abſicht hat. Im erſtern Fall hat ſie die Sinnenempfindung, im letztern Fall die reflectirende Urtheilskraft zum Richtmaaſs. Es giebt hiernach zweierlei Arten äſthetiſcher Künſte, die angenehmen und die ſchönen; und der Eintheilungsgrund iſt die Art der Vorſtellungen, welche von der Luſt begleitet werden (U. 177. f. 179. M. II, 670).

6. Angenehme Kunſt. So nennt Kant die Kunſt, wenn ſie das Gefühl der Luſt, welche die Vorſtellungen als bloſse Empfindungen

begleitet, zur Abſicht hat, und bloſs zum Genuſſe abzweckt. Solche Künſte ſind z. B. die, welche die Reize hervorbringen, die die Geſellſchaft an einer Tafel vergnügen können. Dergleichen ſind: die Kunſt unterhaltend zu erzählen; die Geſellſchaft in freimüthige und lebhafte Geſprächigkeit zu verſetzen; ſie durch Scherz und Lachen zu einem gewiſſen Tone der Luſtigkeit zu ſtimmen; u. ſ. w. Hierher gehört auch die Kunſt, den Tiſch zum Genuſſe auszurüſten, die Tafelmuſik u. ſ. w. Dazu gehören ferner alle Spiele, die bloſs durch Zeitverkürzung intereſſiren (U. 178. M. II. 671.).

7. Baukunſt, ſ. Baukunſt.

8. Beredſamkeit, ſ. Beredſamkeit.

9. Bildende Kunſt. Diejenige ſchöne Kunſt, welche Ideen in Anſchauungen durch die Sinne ausdrückt; alſo nicht durch Anſchauungen in der bloſsen Einbildungskraft, die durch Worte aufgeregt werden, wie die Dichtkunſt, oder die Beredſamkeit. Solcher Künſte giebt es zwei Arten, nach der Uebereinſtimmung der Darſtellung mit dem dargeſtellten Gegenſtande. Stimmt die Darſtellung mit dem dargeſtellten Gegenſtande überein, ſo heiſst die Kunſt, die der Sinnenwahrheit; ſtimmt die Darſtellung nicht mit dem dargeſtellten Gegenſtande überein, täuſcht aber einen Sinn ſo, daſs dennoch der Gegenſtand durch dieſe Täuſchung dargeſtellt wird, ſo iſt es die Kunſt des Sinnenſcheins. Die erſte Art der bildenden Kunſt heiſst die Plaſtik, die andere Art die Malerei. Beide drücken äſthetiſche Ideen durch Geſtalten im Raume aus. Die Idee liegt, als das Urbild (Archetypon) in der Einbildungskraft, die Geſtalt im Raume aber iſt das, die Idee nie erreichende, Nachbild (Ektypon) derſelben (U. 207. M. II, 715.).

10. Bildhauerkunſt, ſ. Bildhauerkunſt.

11. Kunſt des ſchönen Spiels der Empfindungen. K. hat zuerſt die ſchönen Künſte in redende, bildende und die Kunſt des Spiels der Empfindungen eingetheilt, ſ. ſchöne Kunſt, i. f. Er nennt Kunſt des ſchönen Spiels der Empfindungen die, welche ein künſtliches aber ſchönes Spiel von auſsen her erzeugter Empfindungen hervorbringen kann, dahingegen die redende Kunſt ein künſtliches, aber ſchönes Spiel von auſsen her erzeugter Gedanken und innerer durch ſie erzeugter Anſchauungen, und die bildende Kunſt ein künſtliches aber ſchönes Spiel von auſsen her erzeugter äuſserer Anſchauungen hervorbringt. Die erſtere Kunſt bringt alſo äuſsere Sinneneindrücke hervor, und zwar ſo, daſs ſie zuſammen ein ſchönes Spiel ausmachen, welches ſich allgemein mittheilen läſst. Dieſe Kunſt kann nichts anders betreffen, als die Proportion der verſchiedenen Grade der Stimmung, oder Spannung, des Sinnes, dem die Empfindung angehört, d. i. den Ton deſſelben, ſ. Farbenkunſt, 2. K. theilt dieſe Kunſt ein in das künſtliche Spiel der Empfindungen des Gehörs und der des Geſichts, mithin in Muſik und Farbenkunſt (U. 209. 211. M. II, 711.), ſ. übrigens Farbenkunſt und Muſik.

12. Dichtkunſt, ſ. Poeſie.

13. Farbenkunſt, ſ. Farbenkunſt.

14. Freie Kunſt, ſ. Kunſt. 4.

15. Lohnkunſt, ſ. Handwerk.

16. Luſtgärtnerei, ſ. Luſtgärtnerei.

17. Mahlerei, ſ. Mahlerei.

18. Mechaniſche Kunſt, ſ. Mechaniſch.

19. Muſik, ſ. Muſik.

20. Plaſtik, ſ. Plaſtik.

21. Redende Kunſt. Diejenige ſchöne Kunſt, welche Ideen durch Worte ausdrückt, und dadurch Anſchauungen für dieſe Ideen in der bloſsen Einbildungskraft erweckt. Solcher Künſte giebt es zwei Arten, weil zwei Vermögen, Verſtand und Einbildungskraft, hierbei wirken, und es darauf ankömmt, welches dieſer beiden Vermögen im Verhältniſs zum andern zum Grunde gelegt wird. Wird der Verſtand zum Grunde gelegt, und ein Geſchäft deſſelben durch Worte ſo betrieben, als wäre es ein freies Spiel der Einbildungskraft, ſo heiſst dieſe Kunſt Beredſamkeit, ſ. Beredſamkeit; wird die Einbildungskraft zum Grunde gelegt, und ein freies Spiel derſelben durch Worte ſo betrieben, als wäre es ein Geſchäft des Verſtandes, ſo heiſst dieſe Kunſt Dichtkunſt, ſ. Poeſie. Bei dieſen Künſten liegt auch eine Idee als Urbild in dem Künſtler; aber die Anſchauung, die er erwecken will, oder das Nachbild ſoll im innern Sinn entſtehen, und das Mittel es zu erwecken ſind Worte des Künſtlers und Gedanken in dem Hörenden oder in dem Leſer (U. 205. M. II, 710.), ſ. Redner und Poet.

22. Schöne Kunſt, *beaux arts*. Diejenige äſthetiſche Kunſt, welche das Gefühl der Luſt, die die Vorſtellungen als Erkenntniſsarten begleitet, zur Abſicht hat. So iſt die Beredſamkeit, welche zur Abſicht hat, durch Worte Anſchauungen in der Einbildungskraft zu erwecken,

die mit Luſt begleitet ſind, eine ſchöne Kunſt. Schöne Kunſt (als Beſchaffenheit eines Products) iſt eine Vorſtellungsart, die für ſich ſelbſt zweckmäſsig iſt (nicht zu etwas anderm das Mittel ſeyn ſoll), und obgleich ohne Zweck, dennoch die Cultur der Gemüthskräfte zur geſelligen Mittheilung befördert (U. 178. f. M. II, 672). Sie hat die reflectirende Urtheilskraft, d. i. das Vermögen, das Allgemeine zu dem gegebenen Beſondern zu finden, und nicht die Sinnenempfindung zum Richtmaafs; denn ſonſt könnte die Luſt am ſchönen Gegenſtande nicht allgemein mittheilbar ſeyn, wenn es nicht die Reflexion (das Bemühen zu dem gegebenen Beſondern das Allgemeine zu finden, oder hier, es auf eine allgemeine Vorſtellung des Schönen zu beziehen) wäre, die von der Luſt begleitet wird, ſ. äſthetiſche Kunſt (U. 179. M. II, 673.).

b. Der Ausdruck ſchöne Wiſſenſchaften iſt falſch, denn das, was er bezeichnet, ſollte ſchöne Kunſt genannt werden. Es giebt nehmlich keine Wiſſenſchaft des Schönen, denn das würde heifsen, eine auf Beweisgründen ſich ſtützende Erkenntnifs davon, welcher Gegenſtand für ſchön und welcher für häſslich zu erklären ſei. Gäbe es aber eine ſolche Erkenntnifs, ſo wäre das Urtheil über das Schöne ein Verſtandesurtheil, und kein Geſchmacksurtheil, und wer Verſtand hätte, der hätte auch Geſchmack. Eine Wiſſenſchaft aber, welche ſchön wäre, giebt es gleichfalls nicht. Denn das wäre eine Erkenntnifs, die ſich nicht durch Beweisgründe, ſondern unſer Wohlgefallen an derſelben empföhle, die müſste uns folglich ſtatt der Beweisgründe durch geſchmackvolle Ausſprüche (Bon-Mots) beluſtigen, und könnte alſo nicht Wiſſenſchaft ſeyn. Der gewöhnliche Ausdruck: ſchöne Wiſſenſchaften, iſt ohne Zweifel daher entſtanden, daſs man ganz richtig bemerkt hat,

es werde zur ſchönen Kunſt, in ihrer ganzen Vollkommenheit, viel Wiſſenſchaft, z. B. Kenntniſs alter Sprachen, Beleſenheit in den Autoren, die für Claſſiker gelten, Geſchichte, Kenntniſs der Alterthümer u. ſ. w. erfordert. Daher hat man nun dieſe hiſtoriſchen Wiſſenſchaften, weil ſie zur ſchönen Kunſt die nothwendige Vorbereitung und Grundlage ausmachen, zum Theil auch weil darunter ſelbſt die Kenntniſs der Producte der ſchönen Kunſt (der Beredſamkeit und Dichtkunſt) begriffen wird, durch eine Wortverwechſelung, ſelbſt ſchöne Wiſſenſchaften genannt (U. 176. f. M. II, 669.).

c. Schöne Kunſt iſt eine Kunſt, ſo fern ſie zugleich Natur zu ſeyn ſcheint. An einem Product der ſchönen Kunſt, z. B. einem engliſchen Garten, muſs man ſich bewuſst werden, daſs es Kunſt (d. i. durch Kunſt hervorgebracht) ſei, und nicht Natur. Allein man muſs es der Form ſo wenig anſehen können, daſs der Gegenſtand nach willkührlichen Regeln iſt hervorgebracht worden, um die Idee des Künſtlers darzuſtellen, daſs man ihn für ein Product der bloſsen Natur halten ſollte. Dies Gefühl, daſs das Spiel, in welches die Anſchauung eines ſolchen Products unſere Einbildungskraft und unſern Verſtand verſetzt, nicht dem Zwange gewiſſer Regeln unterworfen iſt, ſo daſs dies Spiel dennoch der Idee angemeſſen iſt, welche der Künſtler darſtellen wollte, iſt der Grund der Luſt, welche ſich allgemein mittheilen läſst, ohne ſich doch auf einen Begriff davon, wie man ſich das denken müſſe, was ſchön ſeyn ſoll, zu gründen. Die Natur war ſchön, wenn ſie ſo ausſahe, als hätte ſie Jemand nach Ideen hervorgebracht, die er durch ſie darſtellen wollte, d. i. als wäre es Kunſt; und die Kunſt kann nur ſchön genannt werden, wenn wir uns bewuſst ſind, es ſei eine Darſtellung von Ideen oder Kunſt, und ſie uns doch als Natur,

d. i. als wären dabei gar keine Regeln beobachtet worden, ausſieht (U. 179. M. II, 674.).

d. Wir können nehmlich allgemein ſagen, es mag die Naturſchönheit oder die Kunſtſchönheit (ſ. Genie, 7. f.) betreffen: ſchön iſt das, was nicht durch die Empfindung in den Sinnen, (wie z. B. das, was gut ſchmeckt), noch durch einen Begriff (wie z. B. der ſcharfe Beweis einer Wahrheit, die bisher nicht bewieſen werden konnte), ſondern bloſs dadurch gefällt, daſs man es als Gegenſtand der Beurtheilung behandelt. Nun hat die Kunſt jederzeit eine beſtimmte Abſicht, etwas hervorzubringen. Wenn ſie nun die Abſicht hätte, eine ſolche Empfindung hervorzubringen, die mit Luſt begleitet wäre (wie z. B. die Kochkunſt einen Wohlgeſchmack; welches immer etwas iſt, was nicht Jedermann, ſondern bloſs dieſem oder jenem Luſt machen kann): ſo würde ein ſolches Product (z. B. eine wohlſchmeckende Speiſe), als Gegenſtand der Beurtheilung behandelt, nur gefallen vermittelſt eines Gefühls, das auf ſinnlicher Empfindung beruhet. Hätte die Kunſt hingegen die Abſicht, irgend einen beſtimmten Gegenſtand (z. B. einen bequemen Schrank) hervorzubringen, ſo würde, wenn dieſe Abſicht durch die Kunſt erreicht wird, der Gegenſtand (z. B. der Schrank) nur durch Begriffe (z. B. die Gedanken, daſs ſich darin viel aufheben, gut verbergen läſst, u. ſ. w.) gefallen. In beiden Fällen würde die Kunſt nicht dadurch gefallen, daſs man den Gegenſtand bloſs der Beurtheilung unterwürfe, ſondern durch die Empfindungen oder die Begriffe. Sie würde daher nicht eine ſchöne, ſondern eine mechaniſche Kunſt ſeyn; weil unter mechaniſcher Kunſt eine ſolche zu verſtehen iſt, welche bloſs Erkenntniſs des Gegenſtandes, und die Geſchicklichkeit, ihn dieſer Erkenntniſs gemäſs hervorzubringen, erfordert (U. 180. M. II, 675.).

e. Alſo muſs man die Abſicht dem Product der ſchönen Kunſt nie anſehen. Das heiſst, ſchöne Kunſt muſs in ihrem Product ſo anzuſehen ſeyn, als wäre es Natur, und als wäre folglich gar keine Abſicht dabei, und doch muſs man ſich dabei bewuſst ſeyn, daſs es Kunſt iſt. Dies iſt nur dadurch möglich, daſs zwar alle Regeln bei der Hervorbringung eines Kunſtproducts auf das pünctlichſte ſind befolgt worden, nach welchen das Product allein das werden kann, was es ſeyn ſoll; daſs man aber doch keine Spur davon an dieſem Product antrifft, daſs die Regeln dem Künſtler vor Augen geſchwebt, und ſeinen Gemüthskräften Feſſeln angelegt haben (U. 186. M. II, 676.). Daſs ſchöne Kunſt, Kunſt des Genies iſt, findet man im Art. Genie, 5.

f. Zur ſchönen Kunſt werden erfordert:

α. Einbildungskraft, ſ. Genie, 12. f.

β. Verſtand, ſ. Genie, 12. f.

γ. Geiſt, ſ. Geiſt.

δ. Geſchmack, ſ. Geſchmack.

Die drei erſteren Vermögen bekommen durch das vierte allererſt ihre Vereinigung, ſ. Geſchmack, 7. (U. 203. M. II, 706.). Wir wollen dieſes noch kürzlich hier aus einander ſetzen.

g. Von der Verbindung des Geſchmacks mit Genie in Producten der ſchönen Kunſt. Es iſt die Frage: iſt in Sachen der ſchönen Kunſt mehr am Genie oder am Geſchmack gelegen? So ſollen, nach Hume, die Engländer mehr Genie, die Franzoſen mehr Geſchmack haben; woran iſt nun mehr gelegen? Genie ſchlieſst eigentlich Verſtand, Einbildungskraft

und Geiſt in ſich, der Geſchmack aber ſetzt ſie in das rechte Verhältniſs zu einander. Die Einbildungskraft iſt das Hauptvermögen des Genies, denn dieſes ſchafft die äſthetiſchen Ideen, ſ. Genie, 12. Geſchmack aber iſt die Urtheilskraft in Beziehung auf das Schöne. Obige Frage wäre alſo mit der einerlei, kommt es in Sachen der ſchönen Kunſt mehr auf Einbildung oder auf Urtheilskraft an? Eine Kunſt, die bloſs Genie zum Grunde hätte, würde bloſs zu einem gegebenen Begriff äſthetiſche Ideen auffinden und Andern mittheilen können; dies Talent des Genies aber heiſst Geiſt; und daher würde eine ſolche Kunſt eher eine geiſtreiche als eine ſchöne Kunſt genannt werden müſſen. Nur eine Kunſt, die auf Geſchmack beruhet, kann allein eine ſchöne Kunſt genannt werden, denn ohne Geſchmack kann das Genie ſeinem Product nicht die ſchöne Form geben, ſ. Genie, 10. ff. Folglich iſt der Geſchmack die unumgängliche Bedingung (*conditio ſine qua non*), ohne welche gar kein Kunſtwerk und alſo keine ſchöne Kunſt möglich iſt (U. 202. M. II, 704.).

h. Der Geſchmack muſs das Genie ſtets in Zucht halten, es zügeln, ihm die Flügel beſchneiden und es geſittet oder geſchliffen machen. Zugleich giebt der Geſchmack dem Genie die Leitung, worüber es ſich verbreiten und bis wie weit es gehen ſoll, um zweckmäſsig zu bleiben. Der Geſchmack bringt endlich Klarheit und Ordnung in die Ideen, und macht ſie dadurch haltbar, und eines dauernden und allgemeinen Beifalls, der Nachfolge Anderer und einer immer fortſchreitenden Cultur fähig. Wenn alſo beide Eigenſchaften des Gemüths im Widerſtreit ſind, ſo muſs das Genie dem Geſchmack weichen. Auch wird die Urtheilskraft, welche in Sachen der ſchönen Kunſt aus eigenen Principien den Ausſpruch thut, und dann eben Geſchmack heiſst (ſ. Geſchmack), eher der Freiheit und dem Reichthum der Einbildungskraft,

als dem Verſtande, Abbruch zu thun, erlauben (U. 203. M. II, 705.).

i. Von der Eintheilung der ſchönen Künſte. Man kann überhaupt Schönheit den Ausdruck äſthetiſcher Ideen nennen; iſt es Naturſchönheit, ſo iſt die Natur uns ſchön, weil es uns bei der Anſchauung ſo iſt, als hätte ſie Jemand nach Ideen hervorgebracht; iſt es Kunſtſchönheit, ſo ſoll ſie wirklich Ideen darſtellen (U. 204. M. II, 707.). Man kann daher die ſchönen Künſte ſo eintheilen, als man die Arten, wie der Menſch ſich ausdrückt, um ſich Andern mitzutheilen, eintheilt. Die Art, wie ſich der Menſch mittheilt, iſt nehmlich:

α. die Articulation, die den Gedanken durch Worte;

β. die Geſticulation, die die Anſchauung durch Gebehrden;

γ. die Modulation, die die Empfindung durch den Ton

mittheilt oder auf den Andern überträgt. Nur die Verbindung dieſer drei Arten des Ausdrucks macht die vollſtändige Mittheilung des Sprechenden aus (U. 204. f. M. II, 708.).

k. Hiernach kann es auch nur dreierlei Arten ſchöner Künſte geben:

α. die redende Kunſt, welche die Ideen vermittelſt der Gedanken, welche hier die Anſchauungen im innern Sinn oder Vorſtellungen der bloſsen Einbildungskraft wirken, durch Worte;

β. die bildende Kunſt, welche die Ideen vermittelſt der Anſchauungen im äuſsern

Sinn durch Darſtellungen im empiriſchen Raum oder äuſsere Sinnenformen;

γ. die Empfindung wirkende Kunſt oder Kunſt des ſchönen Spiels der Empfindungen, welche die Ideen vermittelſt der Empfindungen durch äuſsere Sinneneindrücke oder Stimmungen (Spannungen, Töne) des Sinnes

mittheilet.

Man könnte dieſe Eintheilung auch logiſch, durch Entgegenſetzung, machen, welche analytiſche Eintheilung, nach dem Satze des Widerſpruchs, jederzeit zweitheilig (dichotomiſch) iſt. Dieſe Eintheilung, welche aber zu abſtract und den gemeinen Begriffen nicht ſo angemeſſen ausſieht, würde folgende ſeyn: Die ſchöne Kunſt drückt Ideen aus entweder

α. in Worten, oder

β. in Anſchauungen.

Nun haben aber die Anſchauungen

αα. eine Form, dieſe giebt eigentliche Anſchauungen; und

ββ. eine Materie, dieſe giebt Empfindungen.

Uebrigens bevorwortet K. noch, daſs er dieſen Entwurf zu einer Eintheilung nicht für eine unumſtöſsliche Theorie wolle angeſehen haben, ſondern nur für einen Verſuch, deren man mehrere anſtellen könne und ſolle (U. 204. f. M. II, 709.).

1. Von der Verbindung der ſchönen Künſte in einem und demſelben Product.

Es können zur Hervorbringung eines Kunſtproducts mehrere ſchöne Künſte gewirkt haben, z. B. in einem Schauſpiele die Beredſamkeit und Mahlerei, ſowohl in der Darſtellung der Subjecte (ſpielenden Perſonen), als auch der Gegenſtände; im Geſange die Poeſie und Muſik; in der Oper die Poeſie, Muſik und Mahlerei (die Darſtellung der ſpielenden Perſonen und Gegenſtände, und die Theatermahlerei); im Tanz, das Spiel der Geſtalten mit dem der Empfindungen. Es kann in einem Kunſtwerk auch das Erhabene mit dem Schönen verbunden werden, z. B. in einem gereimten Trauerſpiel, Lehrgedicht, Oratorium, u. ſ. w. In dieſer Verbindung iſt ein ſchönes Kunſtwerk noch künſtlicher. Allein darum iſt es nicht immer ſchöner, weil ſich ſo mannigfaltige Arten des Wohlgefallens durchkreuzen und eins das andere hindert und ſtört. — In aller ſchönen Kunſt beſteht das Weſentliche in der Form, daſs nehmlich dieſe für die Beſchauung und Beurtheilung zweckmäſsig ſei, wo die Luſt zugleich Cultur iſt und den Geiſt zu Ideen ſtimmt, mithin ihn mehrerer ſolcher Luſt und Unterhaltung empfänglich macht. Das Weſentliche der Kunſt beſteht folglich nicht in der Materie, d. i. der Empfindung des Gegenſtandes durch die Sinne (nehmlich in dem Reiz und der Rührung der Sinne durch den Gegenſtand), daſs dieſe Genuſs verſchaffe. Statt daſs die Betrachtung des Schönen den Geiſt cultivirt, läſst die Empfindung der Annehmlichkeit nichts in der Idee zurück, ſondern machtviel mehr auf die Länge den Geiſt ſtumpf, den Gegenſtand nach und nach anekelnd, und das Gemüth, durch das Bewuſstſeyn ſeiner, im Urtheile der Vernunft zweckwidrigen, Stimmung, mit ſich ſelbſt unzufrieden und launiſch *) (U. 213. M. II, 717.).

*) Das Weſen der ſchönen Künſte beſteht alſo nicht, wie doch in Sulzers Theorie (Art. Künſte) behauptet wird: in der

Die ſchönen Künſte müſſen mit moraliſchen Ideen in Verbindung gebracht werden, denn dieſe gefallen nicht blos als Mittel wozu, ſondern um ihrer ſelbſt willen; und das Wohlgefallen, welches die ſchönen Künſte verurſachen, iſt dann dauernd. Iſt aber in einem Kunſtwerk gar keine moraliſche Tendenz, ſo dient es nur zur Zerſtreuung, d. i. dazu, ſich noch unnützlicher zu beſchäftigen und noch unzufriedener mit ſich ſelbſt zu machen. Ueberhaupt ſind die Schönheiten der Natur zu der Abſicht, uns mit Beziehung auf Moralität zu unterhalten, am zuträglichſten, wenn man früh dazu gewöhnt wird, ſie zu beobachten, zu beurtheilen und zu bewundern (U. 214. f. M. II, 718.).

m. Vergleichung des äſthetiſchen Werths der ſchönen Künſte unter einander. Unter allen ſchönen Künſten behauptet die Dichtkunſt den oberſten Rang, denn ſie verdankt ihren Urſprung faſt gänzlich dem Genie, und will am wenigſten durch Vorſchrift oder durch Beiſpiele geleitet ſeyn. Sie erweitert überdem das Gemüth dadurch, daſs ſie die Einbildungskraft in Freiheit ſetzt, und innerhalb den Schranken eines gegebenen Begriffs, unter der unbegrenzten Mannigfaltigkeit möglicher, damit zuſammenſtimmender, Formen, diejenige darbietet, welche die Darſtellung derſelben mit einer Gedankenfülle verknüpft, der kein Sprachausdruck völlig angemeſſen iſt, und die ſich alſo für das Gefühl zu Ideen erhebt. Sie ſtärkt aber auch das Gemüth dadurch, daſs ſie es ſein freies, ſelbſt-

---

Einwebung des Angenehmen in das Nützliche. Ein Geſang kann ſchön ſeyn, ohne reizend und rührend zu ſeyn, eben ſo darf ein Gebäude, oder die Sprache in einem Product der Dichtkunſt eben nicht reizend oder angenehm ſeyn, um ſchön zu ſeyn.

thätiges und von der Naturbeſtimmung unabhängiges Vermögen fühlen läſst, die Natur als Erſcheinung nach Anſichten zu betrachten und zu beurtheilen, welche die Natur nicht von ſelbſt darbietet. Sie ſpielt endlich mit dem Schein, den ſie nach Belieben erweckt, ohne doch dadurch zu betrügen. Dagegen iſt die Beredſamkeit (nicht Beredheit und Wohlredenheit, zuſammen Rhetorik genannt) die Kunſt zu überreden (ſtatt zu überzeugen, wozu bloſs Gründe, ohne alle Kunſt des Redners, hinreichen), und ſollte alſo aus den Gerichtsſchranken und von den Kanzeln verbannt ſeyn *), ſ. Beredſamkeit, 2.

---

*) Wenn mein Freund Blühdorn (in ſeiner Abhandlung: über die Simplicität des Ausdrucks in Predigten, vor ſeinen Religionsvorträgen, Magdeburg 1801) mit dieſem Urtheil nicht zufrieden iſt, ſo rührt es daher, weil er das Beredſamkeit nennt, was bei Kant Rhetorik heiſst. Man kann ſich die Sache ſo vorſtellen. Wer einen Andern von der Wahrheit eines Satzes belehren und überzeugen will, der trägt den Beweis dafür entweder

1. ganz ſimpel vor, ohne alle Rückſicht darauf, wie er ſich darüber ausdrückt, wenn er nur Einſicht in die Beweisgründe, und dadurch Ueberzeugung bewirkt; oder

2. er ſieht bei ſeinem Vortrag zugleich darauf, daſs er ſich rein, leicht, richtig und paſſend ausdrücke, d. i. er wendet Wohlredenheit dazu an; oder

3. der lebhafte Herzensantheil, den er an der Wahrheit oder am Guten nimmt, macht, daſs er auch ſeine Einbildungskraft, wenn ſie fruchtbar und zur Darſtellung ſeiner Ideen tüchtig iſt, aufbietet und vermittelſt derſelben und mit Hülfe des Reichthums der Sprache, den er in ſeiner Gewalt hat, ſeinen Satz mit den Beweisgründen deſſelben ins Licht ſetzt, d. h. er wendet Beredheit dazu an; oder endlich

4. es liegt ihm daran, daſs der Zuhörer für ſeinen (des Redners) Satz gewonnen werde, der Zuhörer mag nun überzeugt oder überredet werden. So liegt dem Redner im Parlament daran, daſs für

Wenn es um Reiz und Bewegung des Gemüths zu thun ist, so folgt nach der Dicht-

---

seine Behauptung gestimmt werde, und der Kanzelredner bildet sich gemeiniglich ein, der Zweck der Religion sei erreicht, wenn der Zuhörer, durch des Redners Vortrag gewonnen, nun anfängt einen Satz für wahr zu halten oder eine Lasterthat seltner zu vollbringen oder ganz aufzugeben. Wem nun hieran liegt, dem ist es genug, wenn der Zuhörer auch nur überredet wird. Er bietet also die Kunst auf, seiner Behauptung allen den Glanz zu geben, wodurch sie gefallen kann, folglich will er nicht überzeugen, sondern gewinnen, wodurch sich selbst, wenn die Behauptung auch wahr ist, woran dem Redner als solchem nichts liegt, die Wahrheit mit ihren Beweisgründen in einen schönen Schein verwandelt, und folglich der Zuhörer hintergangen wird. Der Redner thut also das, was der Dichter thut, er erregt einen schönen Schein, nur mit dem Unterschied, dass man bei dem Product des Dichters weiss, dass es Schein ist, bei dem Product des Redners aber diesen Schein für Wahrheit hält. Der Redner benimmt dem Zuhörer die Freiheit zu prüfen, wozu Kaltblütigkeit und Gemüthsruhe nöthig ist, und interessirt ihn für die Behauptung. Daher ist nun in jedem, durch die Kunst des Redners bewirkten, Fürwahrhalten stets Ueberzeugung und Ueberredung vermischt, und folglich der Zuhörer jedesmal in dem Maasse durch den schönen Schein getäuscht, in welchem sich Ueberredung in seine Ueberzeugung eingemischt hat. Diese Kunst des Redners heisst nun Beredsamkeit. Aus dieser Exposition erhellet, dass Beredheit und Wohlredenheit von Kant nicht als gleichbedeutende Ausdrücke gebraucht worden sind. Wer beide zusammen besitzt, ist der Redner ohne Kunst (*vir bonus dicendi peritus*), d. i. der nicht Künste oder Kunstgriffe (Erhitzung der Einbildungskraft durch ästhetische Ideen) gebraucht, die Zuhörer zu gewinnen. Die Beredsamkeit aber, in dem Sinn, wie Kant das Wort nimmt, ist eine, nicht achtungswürdige, Kunst, sich der Schwächen der Menschen zu seinen Absichten zu bedienen, diese mögen nun immer so gut gemeint und auch wirklich so gut seyn als sie wollen. Die Ideen des Rechts und der Pflicht sollen nur selbst und allein das Gemüth bestimmen, nicht aber die Erhitzung der Einbildungskraft, die Erregung der Affecten u. s. w. dasselbe für sie gewinnen; sonst wird der Mensch für das Recht und die Pflicht bestochen und überredet. Die Künste des Redners schieben also stets der Unabhängigkeit der Pflichtgesinnung das blinde mechanische Spiel des sogenannten guten Herzens unter. Allerdings haben schon die Alten dies an der Beredsamkeit getadelt, und sie daher eine böse Kunst, eine

kunſt die Tonkunſt, welche der Dichtkunſt am nächſten kommt, und ſich mit derſelben auch ſehr natürlich vereinigen läſst. Sie ſteht aber hinter der Dichtkunſt, weil die Muſik nicht, wie die Poeſie, etwas zum Nachdenken übrig läſst, ſondern durch lauter Empfindungen, ohne Begriffe, ſpricht; weil dieſe Empfindungen vorübergehender ſind, als die Gedanken, welche die Poeſie zurückläſst; und weil ſie mehr Genuſs geben als cultiviren. Daher verlangt ſie auch öftern Wechſel, und verträgt, wenn ſie als Kunſt wirken ſoll, nicht mehrmalige Wiederholung, weil dieſe nicht Wohlgefallen, ſondern Ueberdruſs wirkt. Allein ſie bewegt das Gemüth mannigfaltiger und inniglicher als die Dichtkunſt und jede andere der ſchönen Künſte, ſ. Muſik (U. 218. M. II, 719.).

Wenn man dagegen den Werth der ſchönen Künſte nach der Cultur ſchätzt, die ſie dem Gemüth verſchaffen, ſo hat Muſik unter den ſchönen Künſten den unterſten, ſo wie unter denen, die nach ihrer Annehmlichkeit geſchätzt werden, vielleicht den oberſten Platz. Der Muſik gehen, wenn man die Cultur zum Maaſsſtab der Schätzung nimmt, die bildenden Künſte vor, denn dieſe machen einen bleibenden, die Muſik aber macht nur einen vorübergehenden Eindruck, ſ. Muſik und Malerei (U. 220. M. II, 721.).

Kunſtinſtinct,

ſ. Trieb.

Kunſt zu täuſchen genannt; ſelbſt Quinctilian nennt ſie eine Kunſt zu überreden. Auch war dem Redner im Areopag nicht erlaubt, die Leidenſchaften rege zu machen, ſondern er war genöthigt, ſich bloſs auf den Vortrag deſſen, was zur Sache gehörte, einzuſchränken.

Kunſtproduct,

ſ. Product.

Kunſtſchönheit,

ſ. Genie, 3. und Kunſt, ſchöne.

Kunſtverſtand,

ſ. Verſtand.

Kunſtweisheit,

göttliche Kunſt, *ars ſapientiae, ars divina, art divin.* Eine Kunſt, welche Ideen adäquat iſt (S. III, 387 *). Dies ſcheint ein Widerſpruch zu ſeyn; denn Ideen ſind Begriffe, denen kein Gegenſtand in der Erfahrung adäquat gegeben werden kann (A. 120.). Allein die Möglichkeit der Ideen überſteigt nur alle Einſicht der menſchlichen Vernunft. Es läſst ſich alſo wohl eine Kunſt denken, die alle andere Kunſt überträfe, und von keiner übertroffen würde, dieſe würde alſo in ihren Producten die Ideen, hinter denen alle Kunſt in der Erfahrung zurück bleibt, völlig erreichen. Dieſe Kunſt wäre demnach eine göttliche Kunſt, und der Begriff einer ſolchen Kunſt iſt ſelbſt eine Idee.

2. Weisheit iſt die Eigenſchaft eines Willens, daſs er zum höchſten Gut, als dem Endzweck aller Dinge, zuſammen ſtimmt. Das höchſte Gut, als der Endzweck aller Dinge, iſt aber eine Idee; denn es iſt in keiner Erfahrung dem Begriff deſſelben angemeſſen (adäquat) zu finden. Eine Kunſt alſo, welche das höchſte Gut

hervorbringen kann, iſt eine göttliche Kunſt, und verdient den Namen der Weisheit. Denn Kunſt iſt das Vermögen im Gebrauch der tauglichſten Mittel zu beliebigen Zwecken; iſt nun dieſer Zweck das höchſte Gut, der Endzweck aller Dinge, ſo ſtimmt der Wille damit zuſammen, und dieſe Eigenſchaft deſſelben iſt Weisheit, und alſo dieſe Eigenſchaft mit jenem Vermögen verbunden eine Kunſtweisheit, die nur der Welturheber haben kann.

3. Dieſe Kunſtweisheit iſt aber von der moraliſchen Weisheit zu unterſcheiden; jene beſtehet nehmlich in dem Vermögen, das höchſte Gut hervorzubringen, dieſe in der Beſchaffenheit des Willens, daſſelbe zum oberſten Endzweck alles Wollens zu machen. Eine jede Idee iſt real oder hat objective Gültigkeit, wenn ſie unentbehrlich iſt entweder zum ſyſtematiſchen Gebrauch des Verſtandes, um ihm im Erkennen die rechte Richtung, oder der Willkühr ihre Beſtimmung zu geben. Die Idee der Kunſtweisheit iſt eine Idee der erſtern Art, ſie iſt unentbehrlich zur Erklärung des Zuſammenhangs der Dinge in der Welt als Zwecke und Mittel, welchen Zuſammenhang wir doch bei den organiſchen Cörpern nicht leugnen können, indem bei denſelben alles als wechſelſeitiges Mittel und Zwecke zuſammenhängt. So bringt der Baum die Blätter hervor, und iſt alſo die mechaniſch wirkende Urſache derſelben, allein die Blätter dienen wieder zur Erhaltung des Baums, man darf ſie dem Baum nicht öfters nehmen, wenn er nicht verdorren ſoll. Hier iſt offenbar der Baum der Zweck der Blätter, aber da es ohne eine beſtimmte Einrichtung des Baums keine Blätter geben könnte, die Blätter der Zweck des Baumes. Wir müſſen daher, da wir dieſen Zuſammenhang nicht aus bloſsen wirkenden Urſachen und alſo dem blinden Mechanismus der Natur erklären können, wenigſtens in der Beurthei-

lung der Natur ſo verfahren, als liege den nicht mechaniſch gewirkten, alſo nicht nothwendigen Producten, d. i. den zufälligen Formen der Dinge in der Natur eine nach beliebigen Abſichten wirkende Willkühr zum Grunde, das iſt, eine Kunſtweisheit, die alles nach Zwecken, und folglich zum Endzweck der Dinge entſtehen läſst. Die Teleologie oder Lehre von den Zwecken, auch durch ſie die Phyſikotheologie, oder Lehre von Gott, in ſo fern die Welt als ſein Werk betrachtet wird, giebt reichliche Beweiſe ſeiner Kunſtweisheit in der Erfahrung. Dieſes, und daſs von der Kunſtweisheit kein Schluſs auf die moraliſche Weisheit des Welturhebers gilt, auch wie dem Anſehen nach die Kunſtweisheit in den Naturzwecken, welche auch Ideen ſind, folglich Ideen realiſirt ſind, findet man auseinandergeſetzt und aufgelöſet in den Art. Teleologie, Naturzweck und Endzweck, 13. (S. III. 487. *).

Kunſtwerk,

ſ. Product.

L.

Lachen,

ſ. Gedankenſpiel, 3. ff.

Landesverweiſung,

Recht derſelben, *jus exilii*, *droit d'exil*. Das Recht, den Staatsbürger in die weite Welt (d. i. ins Ausland überhaupt), in der altdeutſchen Sprache Elend genannt, zu ſchicken (K. 208.). Dies Recht hat der Landesherr oder das Staatsoberhaupt; denn er hat das Recht zu ſtrafen, und folglich auch mit der gänzlichen Ausſchlieſsung vom Staat, wenn der Unterthan das Recht, Staatsbürger zu ſeyn, verwirkt hat.

2. Wenn Jemand des Landes verwieſen wird, ſo bedeutet das ſo viel als, der Landesherr entzieht ihm nun allen Schutz, und macht ihn innerhalb ſeiner Grenzen vogelfrei (*exlex*). So würde der mit allem Recht als vogelfrei ausgeſtoſsen oder des Landes verwieſen werden, welcher ſich der in einem Staate herrſchenden Autorität darum widerſetzen wollte, weil der Urſprung derſelben nicht rechtmäſsig geweſen ſei; indem

ihr Recht eben darin liegt, dafs sie herrschend, d. i. durch den allgemeinen Willen des Volks anerkannt, ist (K. 208. 174.).

Laster,

vitium, vice. Dieses Wort wird, wie so viele, in einer subjectiven und objectiven Bedeutung gebraucht. Subjectiv wird der Hang zur gesetzwidrigen Handlung, objectiv die gesetzwidrige Handlung selbst, Laster genannt. Jener Hang ist der in dem Menschen liegende Grund der Möglichkeit, dafs seine Gesinnung dem Gesetze der Pflicht zuwider sei, sofern dieser Grund für den Menschen zufällig ist. Die Möglichkeit aber heifst, dafs diese pflichtwidrige Gesinnung wirklich werden kann (R. 56.).

2. Objectiv ist Laster (*peccatum derivativum*) alle gesetzwidrige That, welche der Materie nach dem Gesetze widerstreitet (R. 25). Die Handlungen, welche diesen Namen haben, werden also

a. einer gesetzwidrigen Maxime gemäfs ausgeübt;

b. geschieht dieses der Materie nach, d. i. die Objecte der Willkühr betreffend. Das heifst, es wird bei dieser Bedeutung nicht darauf gesehen, was der Handelnde für eine Maxime hat, sondern nur darauf, dafs die Handlung einer gesetzwidrigen Maxime gemäfs ist, die Maxime des Handelnden mag seyn welche sie wolle.

3. Das Laster, in subjectiver Bedeutung, ist das Widerspiel (*contrarie s. realiter oppositum*) von der Tugend. Denn Tugend ist die Angemessenheit der Gesinnung zum Gesetze der

Pflicht (R. 36.); nun kann man ſich die bloſse Abweſenheit der Tugend, oder das Nichtſeyn derſelben im Menſchen, denken, dies iſt Untugend oder moraliſche Schwäche; oder den der Tugend gerade entgegen geſetzten Zuſtand eines Menſchen, dies iſt Laſter oder Stärke des Gemüths zu Verbrechen. Wenn wir, wie die Algebraiſten mit einer jeden Gröſse thun, die Tugend durch den Buchſtaben a bezeichnen, und andeuten wollen, daſs man ihr etwas entgegen ſetze, was ganz das Widerſpiel von ihr iſt, alſo eine gleiche Stärke des Gemüths zu geſetzwidrigen Handlungen: ſo kann man die Tugend $= +a$ ſetzen, d. h. ſie iſt gleich (welches das Zeichen $=$ bezeichnet) einer Gröſse (a), der man etwas entgegen ſetzen will (welches das Zeichen + bezeichnet). Dann iſt das Laſter $= -a$, d. h. es iſt in dem Gemüth z. B. eines andern Menſchen eine gleiche Stärke des Gemüths, als in dem Gemüth eines Tugendhaften, aber zu dem geraden Widerſpiel (welches durch das Zeichen — angedeutet wird), in dem Gemüth des Tugendhaften iſt es Stärke zu geſetzlichen, in dem Gemüth des Laſterhaften zu geſetzwidrigen Handlungen. Iſt aber gar keine Stärke weder zu dem einen noch zu dem andern im Gemüth, ſo iſt das Untugend $= o$, welches bloſs die Abweſenheit der Tugend, aber auch die Abweſenheit des Laſters, alſo noch nicht die Anweſenheit eines Laſters bedeutet (T. 10.).

4. Die Stärke des Vorſatzes in Erfüllung der Pflicht iſt eigentlich allein Tugend, die Schwäche dieſes Vorſatzes iſt bloſs Untugend, oder ein Mangel an moraliſcher Stärke (*defectus moralis*); Laſter aber iſt, wenn es dem Subject Grundſatz iſt, ſich der Pflicht nicht zu fügen. Daher iſt nun auch, in objectiver Bedeutung, nicht jede pflichtwidrige Handlung Laſter; ſondern die pflichtwidrige Handlung überhaupt heiſst

Uebertretung (*peccatum*), iſt ſie aber vorſetzlich, ſo daſs ſie dem Subject zum Grundſatz geworden iſt, dann iſt ſie eigentlich eine ſolche Handlung, die man Laſter nennt. Eine ſolche Handlung iſt Verſchuldung (*demeritum*), und nicht bloſs moraliſcher Unwerth*) (T. 21.),

5. Die Unterlaſſung der bloſsen Liebespflichten, nehmlich der Pflichten der Wohlthätigkeit, der Dankbarkeit, der Theilnehmung, es ſei nun der Mitfreude oder des Mitleids, iſt Uebertretung, aber bloſs Untugend. Aber die Unterlaſſung der Pflicht, die aus der ſchuldigen Achtung für jeden Menſchen überhaupt hervorgeht, iſt Laſter; denn durch die Verabſäumung der Liebespflichten wird kein Menſch beleidigt, ſondern es unterbleibt nur etwas für ihn Wohlthätiges; durch die Unterlaſſung der Pflichten aus ſchuldiger Achtung aber geſchieht dem Menſchen Abbruch in Anſehung ſeines geſetzmäſsigen Anſpruchs. Wenn es aber in K. Tugendlehre (T. 143.) heiſst: die erſtere Uebertretung iſt das Pflichtwidrige des Widerſpiels (*contrarie oppoſitum virtutis*), ſo iſt das offenbar ein Verſehen, und muſs heiſsen, des logiſchen Gegentheils (*contradictorie oppoſitum virtutis*). Denn das Pflichtwidrige des Widerſpiels der Liebespflichten ſind die Laſter des Menſchenhaſſes, qualificirter Neid, qualificirte Undankbarkeit und qualificirte Schadenfreude. Was aber nicht allein keine moraliſche Zuthat iſt, ſondern ſogar den Werth derjenigen, die ſonſt dem Subject zu Gute kommen würde, aufhebt, iſt Laſter (T. 143.).

---

*) Jener Unterſchied, den Engelhard macht (*Leibnitii OO. VI. I, p.* 486, o.), um Leibnitzens Vorſtellung zu retten, (der alle Uebertretung für Mangel an moraliſcher Stärke hielt), daſs nur in metaphyſiſcher Bedeutung das Böſe = o ſei, in moraliſcher Bedeutung aber daſſelbe allerdings ein wirkliches Verhältniſs unſ[illegible]ndlungen zum Geſetz ſei, iſt folglich nichtig.

6. Ein wahres Laſter iſt daher ein qualificirtes Böſe, d. i. ein ſolches, bei welchem geſetzwidrige Grundſätze ſtatt finden, ſo daſs das Böſe dadurch (als vorſätzlich) in die Maxime des Subjects iſt aufgenommen worden. Dies iſt z. B. bei Leidenſchaften möglich, denn dieſe ſind Begierden, die zur bleibenden Neigung geworden ſind, ihnen hängt der Menſch mit Ruhe nach, und dieſe läſst Ueberlegung zu, und verſtattet alſo dem Gemüth, ſich darüber geſetzwidrige Grundſätze zu machen. Wenn z. B. in dem Menſchen die ſinnliche Begierde entſteht, die man Haſs nennt, ſo kann dieſe Begierde, wenn der Menſch ihr nicht widerſteht, ihm zur Gewohnheit werden, ſie wird alſo in ihm eine bleibende Neigung, die ſich dann auf die angegebene Art, wenn der Menſch über ſie brütet, mit dem Laſter verſchwiſtert, welches man Haſs nennt. Ein Hang zum Affect (z. B. Zorn) verſchwiſtert ſich aus eben dem Grunde nicht ſo ſehr mit dem Laſter (F. 50. f.).

7. Es erhellet hieraus, daſs eine Mehrheit der Laſter ſich denken, wie es denn unvermeidlich iſt, nichts anders heiſst, als ſich verſchiedene Gegenſtände denken, auf die der Wille aus dem einigen Princip des Laſters, nehmlich der geſetzwidrigen Maxime den Vorzug vor der geſetzlichen zu geben, und ſie in ſeine Maxime aufzunehmen, geleitet wird. Dieſes Grundprincip des Laſters, das als ſolches unerklärlich iſt, wird zuweilen perſonificirt oder als eine Perſon dargeſtellt, und dann der Böſe oder der Teufel genannt. Denn das Laſter, als die herrſchend böſe Geſinnung des Menſchen, wird ſo vorgeſtellt, als ſei es nur Eine, und als beſitze es die Menſchen, weil, wenn der Menſch ſo vorgeſtellt würde, als beſäſse der Menſch das Laſter, die falſche Vorſtellung entſteht: als habe der Menſch die Wahl gehabt zwiſchen Tugend und Laſter, und ſich für das letzte durch freien Willen beſtimmt, da er doch,

wenn er dem Laſter ergeben iſt, angeſehen werden muſs, als ſei er ein Sklave ſeiner Laſter. Das perſonificirte Böſe iſt aber nichts weiter als eine äſthetiſche Maſchinerie, d. i. die Verſinnlichung eines ſich im Ueberſinnlichen verlierenden Grundes, um dadurch den Knoten im Urſprung des Böſen gleichſam als gelöſet darzuſtellen, und zugleich dadurch, wie durch jede ſinnliche Darſtellung im Praktiſchen, auf das Gefühl, aber in moraliſcher Hinſicht, zu wirken (T. 48.).

8. Man kann nun alle Gegenſtände, auf die der Wille aus dem Princip des Laſters gerichtet ſeyn kann, alſo alle Laſter (in objectiver Bedeutung), auf zwei Claſſen bringen, nach der zwiefachen Anlage, die in dem Menſchen das laſterhafte Begehren möglich macht. In dem Menſchen iſt nehmlich die Anlage zur Thierheit und die Anlage zur Menſchheit (ſ. Anlage des Menſchen zum Begehren 1. ff.). Auf die Anlage zur Thierheit können allerlei Laſter gepfropfet werden, wenn die Willkühr beſtimmt wird, aus dem Princip des Laſters von dieſer Anlage Gebrauch zu machen. Dieſe Laſter können Laſter der Rohigkeit der Natur, und, in ihrer höchſten Abweichung vom Naturzweck jener Anlagen, viehiſche Laſter heiſsen (ſ. Anlagen des Menſchen zum Begehren, 6.) (R. 16. f.).

9. Auf die Anlage zur Menſchheit können ebenfalls allerlei Laſter gepfropft werden, wenn die Willkühr beſtimmt wird, aus dem Princip des Laſters von dieſer Anlage Gebrauch zu machen. Aus dieſer Anlage entſpringen nehmlich Eiferſucht und Nebenbuhlerei, und hierauf können die gröſsten Laſter geheimer und offenbarer Feindſeligkeiten gegen Alle, die wir als für uns fremde anſehen, gepfropft werden. Dieſe Laſter können Laſter der Cultur und, im höchſten Grade ihrer Bösartigkeit, teufliſche Laſter

genannt werden (ſ. Anlagen des Menſchen zum Begehren, 7.) (R. 17. f.).

10. Alle Laſter ſind inhuman objectiv betrachtet, aber doch menſchlich ſubjectiv betrachtet, d. i. wie die Erfahrung uns unſere Gattung kennen lehrt. Ob man alſo zwar einige derſelben in der Heftigkeit des Abſcheues teufliſch nennen möchte, ſo wie ihr Gegenſtück Engelstugend genannt werden könnte: ſo ſind beide doch nur Ideen von einem Maximum (höchſten Grade). Dieſe Gegeneinanderſtellung iſt Uebertreibung. Menſchen können zwar auch in viehiſche Laſter fallen, allein der Grund davon iſt, wie wir geſehen haben, nicht eine Anlage dazu, ſondern der Miſsbrauch dieſer Anlage (T. 137. f.).

11. Ein Laſter iſt von einer Tugend nicht durch den Grad der Befolgung gewiſſer Maximen unterſchieden, ſondern ſie ſind ihrer Beſchaffenheit nach, oder ſpecifiſch von einander verſchieden, das Laſter und die Tugend drücken beide das Verhältniſs der Willkühr zum Geſetz aus, aber das eine iſt das Entgegengeſetzte von dem andern. Mit andern Worten, der belobte Grundſatz des Ariſtoteles *), die Tugend in dem Mittlern zwiſchen zwei Laſtern zu ſetzen, iſt falſch. Geſetzt, gute Wirthſchaft ſei das Mittlere zwiſchen zwei Laſtern, Geitz und Verſchwendung, ſo kann ſie weder durch die Verminderung der Verſchwendung oder durch Erſparung, noch durch Vermehrung der Ausgaben, Tugend werden. Man kann nicht ſagen, die Tugend der guten Wirthſchaft iſt die, wo ſich die Verminderung der Verſchwendung und des Geſetzes, die ſich entgegen kommen, treffen. Sondern jedes dieſer Laſter hat ſeine eigene

*) Ethik 2. B. 2. Cap.

Maxime, die ſich beide einander nothwendig widerſprechen. Der Geitz als Laſter hat die Maxime, den Zweck der Haushaltung nicht im Genuſs ſeines Vermögens, ſondern mit Entſagung auf den Genuſs bloſs in dem Beſitz deſſelben zu ſetzen *). Die Verſchwendung als Laſter hat die Maxime, den Zweck der Haushaltung im Genuſs des Vermögens zu ſetzen, ohne auf die Erhaltung deſſelben zu ſehen. Die Sparſamkeit hat aber die Maxime, ſowohl den Genuſs des Vermögens, als auch die Erhaltung deſſelben zum Zweck der Haushaltung zu machen, und beides mit einander zu vereinigen (T. 43. f.).

---

*) Garve in den Erläuterungen zum 6. Cap. des 2. B. der Ethik des Ariſtoteles fragt: ob dies beſtimmter ſei, als der Grundſatz des Ariſtoteles? Die Antwort iſt: allerdings. Garve ſtellt ſich nehmlich vor, Kant behaupte, der Geitz beſtehe in der Erhaltung aller Mittel zum Wohlleben, aber ohne Abſicht auf den Genuſs, und ſagt nun; Wohlleben heiſse ſich ein Vergnügen verſchaffen, alſo hienge doch der Geitz von dem mehrern oder wenigern Vergnügen ab, welches man ſich verſchaffe, und alle ſei doch auch eine Gröſse.

Allein 1. Kant ſagt ausdrücklich (T. 89.): nicht das Maaſs der Ausübung ſittlicher Maximen, ſondern die Maxime beſtimmt die Tugend oder das Laſter. Folglich beſtehet der Geitz nicht in dem Mehr oder Weniger des Vergnügens, das ich mir verſage, ſondern in der Maxime, mir jedes zu verſagen, um das Vermögen zu erhalten, und das iſt beſtimmt;

2. iſt es unbegreiflich, wie Garve auf das Mehr oder Weniger kommt, da Kant ausdrücklich von der Erhaltung aller Mittel zum Wohlleben, ohne Abſicht auf mehrere oder wenigere, ſondern auf Genuſs überhaupt, redet;

3. iſt alle zwar auch eine Gröſse, aber eine beſtimmte Gröſse, die kein weniger oder mehr zuläſst.

Man hüte ſich nach einem ſolchen Beiſpiel wohl vor dem Ausſpruch: „Kant iſt widerlegt, denn ein Mann, wie Garve, hat ihn widerlegt.“

12. Eben ſo wenig, und aus demſelben Grunde, kann ein Laſter durch eine gröſsere Anwendung gewiſſer Mittel, als es zweckmäſsig iſt, oder auch durch eine zu kleine Anwendung gewiſſer Mittel, als ſich ſchickt oder zweckmäſsig iſt, erklärt werden. Denn hierdurch wird der Grad gar nicht beſtimmt, mit dem es Tugend wird, oder aufhört Laſter zu ſeyn; folglich, da hierauf alles ankommen muſs, um zu erklären, ob ein Betragen pflichtmäſsig ſei oder nicht, ſo kann das keine Erklärung ſeyn. So iſt z. B. die Erklärung, die Verſchwendung iſt eine zu weit getriebene Verzehrung des Vermögens, eigentlich keine Erklärung, denn es fragt ſich: wann iſt ſie zu weit getrieben? (T. 44. f.)

13. Die Laſter, als die Brut geſetzwidriger Geſinnungen, ſind die Ungeheuer, die der Tugendhafte zu bekämpfen hat. Daher macht auch die ſittliche Stärke, als Tapferkeit (*fortitudo moralis*), die gröſste und einzige wahre Kriegsehre des Menſchen aus. Dieſe ſittliche Stärke wird auch die eigentliche, nehmlich praktiſche Weisheit des Menſchen genannt. Denn ſie macht den Endzweck des Daſeyns des Menſchen auf Erden zu dem ihrigen, ſ. Endzweck und Gut, höchſtes (T. 46.).

14. Die Tafel aller Laſter, welche Tugendpflichten widerſtreiten, iſt nach Kants Tugendlehre folgende:

I. Laſter, welche der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt widerſtreiten,

1. der Rohigkeit der Natur,

α. der Selbſtmord,

β. der unnatürliche Gebrauch der Geſchlechtsneigung,

γ. der unmäſsige Genuſs der Nahrungsmittel,

2. der Cultur,

α. die Lüge,

β. der Geitz,

γ. die falſche Demuth,

II. Laſter, welche der Tugendpflicht des Menſchen gegen andere widerſtreiten,

1. des Menſchenhaſſes,

α. der qualificirte Neid,

β. die qualificirte Undankbarkeit,

γ. die qualificirte Schadenfreude,

2. der Menſchenverachtung,

α. der Hochmuth,

β. das Afterreden,

γ. die Verhöhnung.

15. Das Laſter I, 1, β. heiſst auch ein unnatürliches Laſter (*crimen carnis contra naturam*), weil es in der Maxime beſteht, einen unnatürlichen (gegen den Zweck der Natur gerichteten) Gebrauch von eines Andern Geſchlechtsorganen und Geſchlechtsvermögen zu machen. Unnaturlich iſt dies Laſter, weil der Menſch zu demſelben, nicht durch den wirklichen Gegenſtand, eine Perſon ſeines eigenen Geſchlechts, oder ſich

ſelbſt, oder ein Thier von einer andern als der Menſchengattung; ſondern durch die Einbildung von demſelben, alſo gegen den Zweck der Natur, indem nicht die Natur, ſondern er ſich ſelbſt den Reiz hervorbringt, gereizt wird. Die Einbildung bewirkt alsdann eine Begierde wider den Zweck der Natur, und zwar wider einen noch wichtigern Naturzweck, als ſelbſt die natürliche Liebe zum Leben hat; denn dieſe zielt nur auf die Erhaltung des einzelnen Menſchen (Individuums) ab, der Geſchlechtstrieb aber auf die Erhaltung der ganzen Art (Species) (K. 107. T. 76.).

16. Dies Laſter heiſst auch ein unnennbares Laſter, weil ein ſolcher naturwidriger Gebrauch (alſo Miſsbrauch) ſeiner Geſchlechtseigenſchaft eine, und zwar der Sittlichkeit im höchſten Grade widerſtreitende, Verletzung der Pflicht gegen ſich ſelbſt iſt, und in dem Maaſse eine Abkehrung von dieſem Gedanken erregt, daſs ſelbſt die Nennung eines ſolchen Laſters bei ſeinem eigenen Namen für unſittlich gehalten wird. Es iſt eben daher eine noch verwerflichere Läſion (Verletzung der Rechte) der Menſchheit in der eigenen Perſon des dieſes Laſters ſich ſchuldig machenden, als der Selbſtmord, den man, mit allen ſeinen Greueln, der Welt vor Augen zu legen kein Bedenken trägt. Es iſt als ob ſich der Menſch beſchämt fühlt, einer ſolchen ihn ſelbſt unter das Vieh herabwürdigenden Behandlung fähig zu ſeyn. Daher veranlaſst und erfordert ſelbſt die erlaubte (an ſich freilich bloſs thieriſche) cörperliche Gemeinſchaft beider Geſchlechter in der Ehe im geſitteten Umgange viel Feinheit, um einen Schleier darüber zu werfen, wenn davon geſprochen werden ſoll. Der Vernunftbeweis aber der Unzuläſſigkeit jenes unnatürlichen, und ſelbſt auch des bloſs unzweckmäſsigen Gebrauchs ſeiner Geſchlechtseigenſchaften als Verletzu[illegible] (und zwar, was den erſtern betrifft, im höch[illegible] Grade) der Pflicht ge-

gen ſich ſelbſt, iſt nicht ſo leicht geführt. Der Beweisgrund liegt freilich darin, daſs der Menſch ſeine Perſönlichkeit wegwirft und aufgiebt, wenn er ſich bloſs zum Mittel der Befriedigung thieriſcher Triebe braucht. Aber der hohe Grad der Verletzung der Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon, nicht in dem ganzen Geſchlecht, durch ein ſolches Laſter in ſeiner Unnatürlichkeit iſt dadurch noch nicht erklärt. Dieſes unnatürliche Laſter ſcheint auch darum verwerflicher zu ſeyn als der Selbſtmord, weil die trotzige Wegwerfung des Lebens doch noch Muth erfordert. Jenes Laſter hingegen iſt eine weichliche Hingebung an thieriſche Reize. Der Menſch überläſst ſich bei demſelben gänzlich der thieriſchen Neigung, und macht ſich zur genieſsbaren, aber hierin doch zugleich naturwidrigen (ekelhaften) Sache, und beraubt ſich ſo aller Achtung für ſich ſelbſt. Dieſes Laſter kann alſo durch gar keine Einſchränkungen und Ausnahmen wider die gänzliche Verwerfung gerettet werden (K. 107. T. 77. f.).

S. übrigens den Art. Böſes.

Kant Rel. inn. der Grenzen der bloſsen Vern. 1. St. I, S. 16—II, S. 25—III, S. 36.
Deſſ. Metaph. Anfangsgründe der Tugendlehre Einleit. II. Anmerk. S. 10. — VII. S. 21. — XIII. S. 43. ff. — XV. S. 50. f. — Elementarl. I. Buch. I. Hauptſt. II. Art. §. 7. S. 76. ff. — II. Buch. I. Hauptſt. I. Abſchn. §. 36. Anmerk. S. 137. f. — II. Abſchn. §. 41. S. 143.
Deſſ. Metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre I. Th. II. Hauptſt. 3. Abſchn. 1. Tit. §. 24. S. 107.
Die Ethik des Ariſtoteles überſ. u. erl. von Chriſtian Garve, Zweites Buch, 2tes K. S. 553. ff. u. 6tes K. Erläut. S. 609.

Latitudinarier

in der Moral, *latitudinarii ethices*. Die Antipoden der Rigoriſten, oder diejenigen,

welche der laxen Denkungsart zugethan ſind, daſs ſie moraliſche Mitteldinge (*adiaphora*) in Handlungen und menſchlichen Charakteren einräumen. Es liegt der Sittenlehre viel daran, keine ſolchen moraliſchen Mitteldinge zuzulaſſen (R. 9.).

2. Ein moraliſches Mittelding (*adiaphoron*) wäre eine Handlung, oder auch ein menſchlicher Charakter, die weder gut noch böſe wären; ſo wäre der Menſch überhaupt ein ſolches moraliſches Mittelding, wenn er in ſeiner Gattung weder gut noch böſe wäre. Die Erfahrung ſcheint ſogar dieſes Mittlere zwiſchen beiden Extremen zu beſtätigen; denn in Anſehung des Vergnügens und Schmerzes giebt es ein dergleichen Mittleres. Wenn wir nehmlich das Vergnügen a nennen, ſo iſt der Schmerz = — a (in der Bedeutung wie im Art. Laſter, 3.). Der Zuſtand, worin eins von beiden angetroffen wird, iſt die Gleichgültigkeit = 0. Allein die Sittenlehre darf keine ſolchen moraliſchen Mitteldinge einräumen, ſo lange es möglich iſt, weil bei einer ſolchen Doppelſinnigkeit alle Maximen Gefahr laufen, ihre Beſtimmtheit und Feſtigkeit einzubüſsen. Diejenigen nun, welche dieſer ſtrengen Denkungsart zugethan ſind, daſs es keine ſolchen moraliſchen Mitteldinge giebt, nennt man Rigoriſten in der Moral. Aber ihre Antipoden (Gegenfüſsler, ſolche, welche der entgegengeſetzten Meinung ſind, daſs es nehmlich ſolche moraliſche Mitteldinge giebt) kann man Latitudinarier nennen. Sie ſind aber entweder Latitudinarier der Neutralität oder der Coalition. Wer behauptet, es gebe Handlungen und Charaktere, die weder gut noch böſe, alſo keines von beiden, ſind, iſt ein Latitudinarier der Neutralität, und kann ein Indifferentiſt in der Moral heiſsen, weil er der Meinung iſt, daſs gewiſſe Handlungen in Anſehung der Moralität gleichgültig ſind. Wer aber behauptet, es gebe gewiſſe

Handlungen und Charaktere, die beides zugleich ſind, nehmlich in einigen Stücken gut in andern böſe, iſt auch ein ſolcher Latitudinarier, aber der Coalition, weil er beides, das Gute und Böſe, in Einem Gegenſtande vereinigen will, und kann darum ein Synkretiſt (ein Name, welcher dies ausdrückt) in der Moral heiſsen.

3. Um nun einzuſehen, daſs beide Behauptungen falſch ſind, ſtelle man ſich die Sache wieder durch eine Art von mathematiſcher Conſtruction vor, welches gleich alles einleuchtend macht. Man nenne das Gute a, ſo kann man ſich die Aufhebung des a auf zweierlei Art denken, entweder durch contradictoriſche oder durch conträre Entgegenſetzung. Die erſte iſt die logiſche Entgegenſetzung, durch welche ich bloſs das a als nicht vorhanden denke, und dies nennt der Logiker das Nicht = a; die andere iſt die reale Entgegenſetzung, durch welche ich etwas Wirkliches denke, was das gerade Widerſpiel von dem a iſt, und wodurch, wenn ich es mit dem a verbinde, daſſelbe aufgehoben wird oder wegfällt. Dies nennt der Mathematiker das Minus = a oder das negative a = — a.

4. Die leichteſte Art nun einzuſehen, daſs es keine moraliſchen Mittelding giebt, iſt, wenn man bedenkt, daſs das Entgegengeſetzte des Guten = a, entweder das Nicht = a, d. i. das Nichtgute, der bloſse Mangel des Guten, d. i. der Maxime gut zu handeln, = o iſt; oder daſs es das Minus = a, d. i. das wirkliche Gegentheil, das Widerſpiel des Guten, d. i. die Maxime, böſe zu handeln, iſt, = — a, welches man auch das Nichtgute nennt, welches aber etwas Wirkliches iſt, das vom bloſsen Mangel des Guten und folglich auch vom bloſsen Mangel des Böſen wohl zu unterſcheiden iſt. Das Nicht-

gute = — a, oder das Minusgute, das negative Gute, kann auch das positive Böse genannt werden.

5. Wir wollen nun einmal annehmen, das moralische Gesetz in uns wäre keine Triebfeder der Willkühr, sondern, wie die Anhänger des Glückseligkeitsprincips (Eudämonisten) behaupten, es müßte immer erst noch ein Gegenstand da seyn, um dessentwillen wir das Gesetz befolgen, und welcher also, vermittelst des sinnlichen Triebes, den der Gegenstand zu befriedigen dient, die Willkühr zur Befolgung des Gesetzes bestimmte. Dann wäre das Moralischgute oder die Zusammenstimmung der Willkühr mit dem Gesetz = a, das Nichtgute = o, nehmlich der Mangel einer Triebfeder, das Gesetz zu erfüllen, es wirkte kein Gegenstand auf die Willkühr, d. h. das Moralischgute = a wäre zu betrachten wie eine Gröfse, die mit o multiplicirt ist (a×o). Man kann das a einmal nehmen, wenn eine Triebfeder, zweimal, wenn zwei Triebfedern, u. s. w. wirken (d. h. die Triebfeder ist zweimal so wirksam als beim vorigen Fall); wirkt aber gar keine, so giebt es gar kein a, oder ich kann es o mal, d. i. gar nicht nehmen, welches, weil × das Zeichen der Multiplication ist, so ausgedrückt werden kann: a×o. Dann wäre es also nichts Böses, wenn kein Gegenstand von aufsen als Triebfeder zur Befolgung des Gesetzes da wäre, es wäre aber auch nichts Gutes, sondern nur ein Mangel aller moralischen Triebfeder überhaupt.

6. Das moralische Gesetz ist aber selbst in uns Triebfeder der Willkühr; denn sonst würden wir nicht um des Gesetzes, sondern um des Gegenstandes willen, d. i. nicht aus Moralität, sondern wegen einer sinnlichen Triebfeder, also aus Sinnlichkeit, das Gesetz befolgen. So sei nun das Gesetz als Triebfeder = a, wirkt nun diese Trieb-

feder nicht, oder ist ein Mangel der Uebereinstimmung der Willkühr mit dem Gesetz = o vorhanden, so muss eine andere Triebfeder auf die Willkühr wirken, welche dem Gesetz als einer Triebfeder wirklich entgegen wirkt. Das heisst, es muss im Gemüth eine Widerstrebung gegen das Gesetz = — a vorhanden seyn, folglich eine wirkliche böse Willkühr, die aber nur die Triebfeder des Gesetzes unwirksam macht, und dadurch den moralischen Zustand, der = o ist, hervorbringt. Dieser Zustand = o ist also nicht moralische Indifferenz oder Gleichgültigkeit in Ansehung der Moralität, sondern beruhet wirklich auf einer bösen Gesinnung. Es giebt also wirklich zwischen einer bösen Gesinnung, d. i. einer solchen, welche gesetzwidrige Maximen der Handlungen zu den ihrigen macht, und zwischen einer guten Gesinnung kein Mittleres (R. 9. f.).

7. Dies ist die Beantwortung der Frage, nach der rigoristischen Entscheidungsart. Der Unterschied zwischen der Natur, nach welcher es einen blossen Mangel woran, z. B. Mangel des Vergnügens und Schmerzes, geben kann, und der Freiheit, nach welcher dies nicht möglich ist, beruhet auf Folgendem. Die Freiheit der Willkühr ist von der ganz eigenthümlichen Beschaffenheit, dass sie durch keine Triebfeder (z. B. die des Erhaltungstriebes vermittelst einer sehr wohlschmeckenden aber schwer zu verdauenden Speise) zu einer Handlung (z. B. diese Speise zu geniessen) bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat (d. i es sein Wille geworden ist, nach dieser Maxime zu handeln, oder sie zu seiner Regel des Verhaltens zu machen, z. B. wenn er es zu seiner Regel gemacht hat zuweilen es zu wagen, von einer sehr wohlschmeckenden Speise, die nicht oft vorkömmt, mehr zu geniessen, als es mit vollkommner Sicherheit für die Gesundheit

geſchehen kann); ſo allein kann eine Triebfeder mit der abſoluten Spontaneität der Willkühr, der Freiheit, zuſammen beſtehen. Das moraliſche Geſetz iſt aber für ſich ſelbſt Triebfeder im Urtheile der Vernunft, und, wer es zu ſeiner Maxime macht (ſichs zur Regel macht, nach der er ſich verhalten will), iſt moraliſch gut. Derjenige alſo, der nicht darnach handelt, hat es nicht zu ſeiner Regel gemacht, in Anſehung einer auf daſſelbe ſich beziehenden Handlung. Es muſs folglich eine andere Triebfeder, die dem Geſetz entgegen geſetzt iſt, auf die Willkühr deſſelben Einfluſs haben. Dieſes kann aber vermöge der Vorausſetzung (daſs die Freiheit der Willkühr nur durch die Aufnahme der Triebfeder in ſeine Maxime beſtimmt werden kann) nur dadurch geſchehen, daſs der Menſch dieſe dem Geſetz entgegengeſetzte Triebfeder (mithin auch die Abweichung vom moraliſchen Geſetz) in ſeine Maxime aufnimmt (in welchem Falle er nicht ein gegen das moraliſche Geſetz indifferenter, ſondern böſer Menſch iſt). Auf dieſe Art iſt es alſo einleuchtend, daſs ein Menſch in Anſehung des moraliſchen Geſetzes niemals keines von beiden, weder gut noch böſe, ſeyn kann (R. 11. ff.).

8. Hiernach würde eine moraliſch-gleichgültige Handlung (*adiaphoron morale*) eine bloſs aus Naturgeſetzen erfolgende Handlung ſeyn. Die Wirkung eines Dinges, was keinen freien Willen hat, z. B. die Handlung eines Hundes, iſt weder gut noch böſe; dieſe Handlung ſteht nehmlich in gar keiner Beziehung aufs moraliſche Geſetz. Wenn nehmlich der Hund handelt, ſo handelt er bloſs nach Geſetzen der Natur und nicht nach Geſetzen der Freiheit, er nimmt nicht eine Maxime in ſeine Willkühr auf, ſondern wird bloſs, ohne alle Verſtandesregel, obwohl vermittelſt Vorſtellungen, zu ſeinen Handlungen getrieben. Solche Handlungen ſind aber keine Thatſachen (*facta*) in engerer Bedeutung des Worts, wenn man unter

dieſen Handlungen aus freier Willkühr verſteht; und in Anſehung ſolcher bloſsen Naturwirkungen giebt es weder Gebote, noch Verbote, noch auch Erlaubniſs (geſetzliche Befugniſs), welche letztere zu allen Handlungen, die weder geboten, noch verboten ſind, alſo moraliſch-gleichgültig ſcheinen, vorausgeſetzt werden muſs (R. 10. *)).

9. Ja aber, ſagen die Latitudinarier der Coalition, der Menſch kann doch in einigen Stücken ſittlich gut, und in andern zugleich böſe ſeyn. Man muſs doch zugeben, daſs z. B. Jemand ein ehrlicher Mann ſeyn, und zugleich in Anſehung des Geſchlechtstriebes nicht ſo gewiſſenhaft ſeyn kann. Dieſe Behauptung iſt nun ebenfalls falſch; denn iſt Jemand in einem, z. B. in Anſehung fremden Eigenthums, gut, ſo hat er das moraliſche Geſetz in ſeine Maxime aufgenommen, ſollte er alſo in einem andern Stücke, z. B. in Anſehung der Befriedigung des Geſchlechtstriebes, zugleich böſe ſeyn, ſo hat er das moraliſche Geſetz nicht in ſeine Maxime aufgenommen, weil dieſes Geſetz, als ſolches, das iſt als allgemein für alle Fälle und nothwendig geltende Handlungsregel, ſtets befolgt werden muſs, wenn es als Geſetz in die Maxime aufgenommen ſeyn ſoll. Nun befolgt er das Geſetz aber nur für einen Fall, aber nicht für den andern, alſo iſt das Geſetz nicht als Geſetz, ſondern als Maxime für einen Fall, in die Maxime aufgenommen worden. Folglich iſt es nicht das Geſetz, was ihn, als ſolches, auch z. B. in Anſehung des Eigenthums beſtimmt, ſondern er hat eine andere Maxime in ſeinen Willen als ſein Geſetz aufgenommen, nehmlich ſich nur dann durchs Geſetz beſtimmen zu laſſen, es alſo nicht als allgemeingültig, ſondern als eine beſondere Maxime zu befolgen, wenn der Reiz der ſinnlichen Triebfeder nicht ſo groſs iſt, als bei der Befriedigung des Geſchlechtstriebes, im letztern

Falle aber dieſe Triebfeder in die Maxime aufzunehmen (R. 13.).

10. Die alten Philoſophen drückten die Frage: ob der Menſch von Natur gegen die Tugend und das Laſter gleichgültig (indifferent) ſei, ſo aus: ob die Tugend erlernt werden könne *)? Die andere Frage, ob der Menſch nicht in einigen Stücken tugendhaft, in andern laſterhaft ſei, drückten ſie ſo aus: ob es mehr als eine Tugend gebe? Beides wurde von ihnen mit rigoriſtiſcher Beſtimmtheit und mit Recht verneint. Sie betrachteten nehmlich, ſo wie wir es hier gethan haben, die Tugend an ſich, in der Idee der Vernunft (oder wie der Menſch ſeyn ſoll). In der Erfahrung, oder ſo wie der Menſch in der Erſcheinung iſt, kann man freilich beide Fragen bejahen, denn da ſind manche Menſchen gegen das Moralgeſetz indifferent, oder befolgen es zuweilen, und zuweilen wieder nicht. Vor dem menſchlichen Richter (nach empiriſchem Maafsſtabe), der nur auf Legalität oder Geſetzmäſsigkeit der Handlung ſiehet, ſind ſie alſo dann weder gut noch böſe, oder theils gut, theils böſe; aber vor dem göttlichen Richter (auf der Wage der reinen Vernunft), der auf Moralität oder Sittlichkeit der Handlung ſiehet, ſind dieſe alle böſe (R. 13. *)).

Kant Religion innerhalb der Grenzen der bloſsen Vernunft. 1. Stück. Anmerkung, S. 9—13.

---

*) Plato unterſucht dieſe Frage in ſeinem Geſpräch Meno oder von der Tugend, und Aeſchines im erſten Geſpräch, welches den Titel hat: von der Tugend, ob ſie erlernbar ſei. Beide behaupten, ſie ſei nicht erlernbar, ſondern entſtehe in uns durch die Gottheit, d. h. ihr Urſprung ſei für uns unerforſchlich. Nur Ariſtoteles, Ethik 2. B. 1. K. behauptet, wir wären von Natur indifferent gegen die Tugend.

Laune,

Humor, *humeur*. Bedeutet, im guten Verſtande, das Talent, ſich willkührlich in eine gewiſſe Gemüthsdiſpoſition verſetzen zu können, in der alle Dinge ganz anders als gewöhnlich (ſogar umgekehrt), und doch gewiſſen Vernunftprincipien in einer ſolchen Gemüthsſtimmung gemäſs, beurtheilt werden. Die Laune iſt ein Talent oder eine Naturgabe, d. i. ein gewiſſes vom Subject ſelbſt abhängendes, obwohl ihm von der Natur verliehenes, Vermögen, etwas hervorzubringen. Was durch die Laune hervorgebracht wird, iſt eine gewiſſe Gemüthsdiſpoſition oder Gemüthsſtimmung, welche auch Laune genannt wird; und ſo iſt Laune, in ſubjectiver Bedeutung, die Naturgabe, ſich in Laune, in objectiver Bedeutung, zu verſetzen. Dieſe Gemüthsſtimmung beſteht aber darin, daſs man

α. alle Dinge ganz anders als gewöhnlich, ſo gar umgekehrt, beurtheile. So herrſcht in der horaziſchen Ode *) an den über die See ſegelnden Virgil faſt ganz die Laune des Dichters, ſich alles als gefährlich vorzuſtellen. Er ſchilt darum auf die Verwegenheit der Menſchen, daſs ſie das Reiſen zur See erfunden haben;

β. alle Dinge, obwohl anders als gewöhnlich, doch gewiſſen Vernunftprincipien, die einer ſolchen Gemüthsſtimmung zum Grunde liegen, gemäſs beurtheile. Das Vernunftprincip oder die Maxime des Horaz war, ſein Gemüth zum Verdruſs zu ſtimmen, und alles Virgils Reiſe Betreffende durch dieſes Glas zu betrachten (U. 230.).

---

*) *Lib. I, Od. III. Sic te diva etc.*

2. Laune bedeutet aber auch die Fähigkeit, unwillkührlich in eine ſolche Gemüthsſtimmung geſetzt zu werden, und dieſe unwillkührliche Gemüthsſtimmung ſelbſt. Dieſe Laune hat den Menſchen in ihrer Gewalt, und macht, daſs er ſich vorſtellt, die Dinge wären wirklich ſo ganz anders und verkehrt beſchaffen, als er ſie beurtheilt. Die Laune in der erſtern Bedeutung hingegen hat der Menſch in ſeiner Gewalt, und er weiſs es ſehr wohl, daſs die Dinge nicht ſo ſind, wie er ſie ſich in dieſer Gemüthsſtimmung vorſtellt. Man merkt es gar bald, welche Art der Laune, die erſtere oder letztere, es ſei, in welcher z. B. der Schriftſteller war, als er ſchrieb. Ob nehmlich der Dichter ſelbſt ein gefärbtes Glas ſich vorhalte, und die Dinge, die er dadurch betrachtet, nun ſo beſchreibt, als glaube er, ſie wären wirklich ſo gefärbt, oder, ob ihm dieſes Glas von ſeiner Gemüthsſtimmung vorgehalten wurde, und er nun wirklich glaubt, daſs die Dinge ſo beſchaffen ſind, als ſie ihm durch das gefärbte Glas ſeiner Gemüthsſtimmung, das er nicht beachtet, erſcheinen, das kündigt ſich bald durch die Darſtellung an.

3. Wer den Veränderungen der Laune unwillkührlich unterworfen iſt, alſo von der Laune in der letzteren Bedeutung abhängt, iſt launiſch. Dieſe launiſche Sinnesart iſt eine Gemüthsſtimmung zu Anwandlungen eines Subjects beſonders zur Freude oder Traurigkeit, von denen ſich dieſes ſelbſt keinen Grund angeben kann, von denen es folglich nicht ſelbſt, und auch nicht etwas auſser demſelben die Urſache iſt; eine Diſpoſition, die vornehmlich den Hypochondriſten anhängt. In einer luſtigen Laune ſieht der Launiſche alles von der ergötzenden und beluſtigenden Seite an, es kann ihm alles Freude machen; in einer verdrüſslichen Laune aber iſt ihm alles verdrüſslich, die Fliege an der Wand ärgert ihn.

Wie ein Gelbſüchtiger alles gelb ſieht, ſo erſcheinet einem Launiſchen in guter Laune alles luſtig, in übler Laune alles verdrüſslich, ſeine Urtheile, Empfindungen und Handlungen ſind dann ganz anders als gewöhnlich (A. 177.).

4. Derjenige, welcher die Veränderungen der Laune willkührlich und zweckmäſsig (zum Behuf einer lebhaften Darſtellung vermittelſt eines Lachen erregenden Contraſtes) anzunehmen vermag, der und ſein Vortrag heiſst launigt. Dieſes launigte Talent, z. B. eines Buttler, Sterne, oder Thümmel, iſt alſo von der launiſchen Sinnesart ganz unterſchieden; der Hauptunterſchied zwiſchen beiden aber iſt das Willkührliche im erſtern. Dieſes Talent macht durch die abſichtlich-verkehrte Stellung, in die der witzige Kopf die Gegenſtände ſetzt (indem er ſie gleichſam auf den Kopf ſtellt), mit ſchalkhafter Einfalt dem Zuhörer oder Leſer das Vergnügen, ſie ſelbſt zurecht zu ſtellen. Die Contraſte, in die der launigte Dichter die Gegenſtände ſtellt, geben ihm auch die beſte Gelegenheit, die gerade Richtung der Vernunft zwiſchen den Extremen recht ſichtbar zu machen. Beſonders aber muſs derjenige, welcher im Fach des Luſtſpiels etwas vorzügliches leiſten will, ſich in jede Art der Laune zu ſetzen wiſſen; weil dies das ſicherſte Mittel iſt, den Zuſchauer zu ergötzen und zu unterrichten (A. 177.).

5. Dieſe Manier gehört indeſſen mehr zur angenehmen als ſchönen Kunſt, weil der Gegenſtand der ſchönen Kunſt immer einige Würde an ſich zeigen muſs, und daher einen gewiſſen Ernſt in der Darſtellung, ſo wie der Geſchmack in der Beurtheilung, erfordert. Die ſchöne Kunſt gefällt, aber die angenehme Kunſt vergnügt und ergötzt durch ihre Producte; wir ergötzen uns an der wollüſtigen Laune des Anakreon, die ihn ſo naiv macht, und

jede merkliche Laune hat etwas an ſich, wobei wir mit Vergnügen die Abweichungen von der ruhigen Vernunft beobachten. Die Laune verſchafft uns alſo Genuſs, und es iſt nicht das Wohlgefallen der bloſsen Reflexion, wodurch uns das launigte Product gefällt, ſondern das Vergnügen der Sinnenluſt, wodurch es uns reizt und intereſſirt (U. 230.).

Kant Critik der Urtheilskraft Th. I. §. 54. S. 230.

Lauterkeit,

der Pflichtgeſinnung, *puritas moralis*, *pureté morale*. Wenn das Geſetz für ſich allein Triebfeder iſt, und die Handlung aus Pflicht geſchieht. Dieſe Lauterkeit der Pflichtgeſinnung iſt das eine Stück der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt in Erhöhung ſeiner moraliſchen Vollkommenheit, d. i. in bloſs ſittlicher Abſicht, und beſteht darin, daſs ſich keine von der Sinnlichkeit hergenommene Abſichten der Pflichtgeſinnung beimiſchen; denn ſo weit jene ſinnlichen Abſichten die Triebfedern der Handlung ſind, ſo weit iſt dieſe nicht ſittlich gut, ſondern nur pflichtmäſsig. Das Gebot iſt hier: ihr ſollt heilig ſeyn (1 Petr. 1, 16.). Menſchliche Heiligkeit iſt Lauterkeit der Pflichtgeſinnung (T. 113.).

2. Lauterkeit der Kirche (*puritas eccleſiae*), ſ. Kirche.

Leben,

vita, vie. So heiſst das Vermögen einer Subſtanz, ſich aus einem innern Princip zum Handeln zu beſtimmen (N. 120.).

Eine Subſtanz iſt dasjenige Subject des Daſeyns, was ſelbſt nicht wiederum als Prädicat zum Daſeyn eines andern Subjects gehört (N. 42.). Das Vermögen iſt der Grund oder das Princip, worauf die Inhärenz eines gewiſſen Actus in uns beruhet. Folglich beſtehet das Leben in dem Grunde, welchen ein Subject, das nicht als Prädicat eines andern Dinges exiſtirt, in ſich hat, der es ihm möglich macht, ſich ſelbſt zum Handeln zu beſtimmen. Iſt dieſes für ſich beſtehende Subject, dieſe Subſtanz, endlich, ſo iſt die Handlung, zu welcher ſie ſich beſtimmt, eine Veränderung ihres Zuſtandes. Iſt dieſe Subſtanz materiell, d. h. erfüllt ſie einen Raum, ſo ſind die einzigen Veränderungen ihres Zuſtandes, zu denen ſie ſich beſtimmt, entweder Bewegung oder Ruhe. Wir kennen aber keinen andern in der Subſtanz ſelbſt liegenden Grund, der es ihr möglich machte, ihren Zuſtand zu verändern, als das Begehren, und überhaupt keine innere Thätigkeit als das Denken, mit dem, was davon abhängt, Gefühl der Luſt oder Unluſt und Begierde oder Wille. Dieſe Gründe, die es der Subſtanz möglich machen, ihren Zuſtand ſelbſt, aus Willkühr, zu verändern, und die Handlung ſelbſt, welche dieſe Veränderung bewirkt, gehören zu den Vorſtellungen des innern Sinnes, und verdienen auch daher den Namen der innern Principien (N. 120).

2. Es iſt unmöglich, daſs das Leben in der Materie liege, denn die Materie iſt eine Vorſtellung, welche uns bloſs durch äuſsere Sinne möglich iſt, das Leben aber iſt ein Vermögen, das auf den innern Principien des Begehrens beruhet, welche bloſs Vorſtellungen des innern Sinnes ſind. Wie könnte denn alſo eine bloſs dem innern Sinne zugehörige Beſtimmung eine Beſtimmung der Materie, als ſolcher, oder einer dem äuſsern Sinn zugehörigen Subſtanz ſeyn? Diejenigen,

die das Leben des Thiers in der Materie ſuchen, täuſcht bloſs die Verbindung beider Arten der Sinne in einem und demſelben Subject. Wenn nun dieſes Subject materiell iſt, und es ſelbſt, aus ſich, eine Veränderung der Materie, an die ſein innerer Sinn gebunden iſt, hervorbringen will: ſo kann das Vermögen, wodurch ihm dieſe Veränderung aus der Ruhe in Bewegung, oder aus der Bewegung zur Ruhe, möglich wird, oder das Leben, nicht in der Materie, ſondern muſs in einer andern, von der Materie ganz verſchiedenen (welches der Ausdruck: aufser ihr befindlichen, ſagen will), obzwar mit ihr verbundenen Subſtanz geſucht werden, die nicht in die äuſsern Sinne fällt, deren Accidenzen aber oder Beſtimmungen im innern Sinn zu finden ſind, und Vorſtellungen, nehmlich Anſchauungen der Einbildungskraft, Empfindungen, Gefühle, Begierden, Begehrungen u. ſ. w. heiſsen (N. 120. f.).

3. Leben iſt alſo das Vermögen eines Weſens, nach Geſetzen des Begehrungsvermögens zu handeln (P. 16. *). Weſen heiſst hier ſo viel als ein Ding, dem das Vermögen, welches man Leben nennt, zukommen kann. Da wir keinen andern innern Grund, der es einer Subſtanz möglich machte, ihren Zuſtand ſelbſt willkührlich zu verändern, kennen, als das Begehren: ſo iſt das Vermögen zu handeln nach den Geſetzen des Vermögens zu begehren nur eine nähere Beſtimmung der Erklärung in 1. Das Begehrungsvermögen iſt das einzige uns bekannte innere Princip, aus welchem ſich die lebende Subſtanz zum Handeln beſtimmt.

4. Das Leben heiſst das Vermögen, ſeinen Vorſtellungen gemäſs zu handeln (K. I.). Vorſtellungen ſind ſolche Beſtimmungen einer Subſtanz, welche nur im innern Sinn angeſchauet werden können. In 2. haben wir aber geſehen,

dafs nur dieſe Beſtimmungen derjenige Grund des Handelns, welches wir Leben nennen, ſeyn können. Auch die Begehrungen gehören zu den Vorſtellungen, und mit den Begehrungen ſind ſtets ſolche Vorſtellungen verbunden, ſie mögen nun vor den Begehrungen hergehen oder darauf folgen, welche ſich auf einen Gegenſtand beziehen, den ſie vorſtellen *), und welcher begehrt wird. Was diejenige Art von Vorſtellungen, welche Gefühl heifst, zum Leben beiträgt, findet man im Art: Gefühl, 7.

5. Dieſe Beſtimmung des Begriffs vom Leben iſt auch die der Stahliſchen Partei unter den Phyſiologen. Sie ſetzen die Vorſtellungen als Accidenzen, die wir uns ohne Subſtanz nicht denken können, in eine (empiriſche, aber dennoch unſern Sinnen ſich entziehende) materielle Subſtanz, welche Seele heifst, ſ. Seele. Andere und vorzüglich einige neuere Phyſiologen ſetzen das Leben in die bloſse Organiſation, und bezeichnen es mit dem Ausdrucke Lebenskraft. Das Browniſche Syſtem (ſ. Köllners Prüfung der neueſten Bemühungen und Unterſuchungen in der Beſtimmung der organiſchen Kräfte, nach Grundſätzen der kritiſchen Philoſophie, in Reils Archiv für die Phyſiologie, 2 B. S. 210. ff. und Beitrag zur Berichtigung der Urtheile über das Browniſche Syſtem von einem praktiſchen Arzte. Jena, 1797. 8.) unterſcheidet zwiſchen Leben und Lebenskraft, als zwei verſchiedenen Begriffen, und erklärt Lebenskraft durch die Bewegung aus einem innern Princip, Leben aber durch das Reſultat der Verbindung der reizerregenden Gegenſtände (oder Materien, auch die erregenden Potenzen genannt, *po-*

*) Sie ſind Vorſtellungen in engerer Bedeutung des Worts.

teſtates incitantes, incitantia, ſtimuli) und der organiſchen Fähigkeiten. Das Leben beſtehet hiernach:

a. in dem Lebensreiz, der Erregung, Incitation (*incitatio*), d. h. in der Einwirkung (äuſserer und innerer) reizender Kräfte oder Gegenſtände, die die Muſkelfaſer und den Nerven afficiren, z. E. Wärme, Kälte, Licht, Nahrung, Säfte des Cörpers, das Blut, das Denken, u. ſ. w. ſind die reizenden Kräfte oder Materien, die erregenden Potenzen für die Muſkelfaſer, und die Sinne afficirenden Gegenſtände für die Nerven;

b. in dem Lebensvermögen der Erregbarkeit, Reizfähigkeit, Incitabilität (*incitabilitas*), d. h. in der Fähigkeit, von den erregenden Potenzen afficirt zu werden, und dem Vermögen, auf ſie zurückzuwirken. Das letzte iſt es, was Hufeland mit dem Wort Lebenskraft bezeichnet, wenn er ſagt (Ideen über Pathogenia, S. 50.): „Lebenskraft bezeichnet bloſs die Fähigkeit, Reize (*ſtimulos*) (z. B. die Luft, Nahrung, Verdauung, Aſſimilation, Abſonderungen, Ausleerungen, der Seelenzuſtand, die Lebensart, Conſtitution, das Temperament, Blut, die Reize eines Organs u. ſ. w.) nach eigenen Geſetzen zu percipiren und darauf zu reagiren.“ Allein die Fähigkeit zu reagiren kann zwar eine Organiſationsfähigkeit ſeyn, aber das Vermögen zu percipiren oder die Einwirkung der Reize mit Bewuſstſeyn aufzufaſſen iſt nur im innern Sinn möglich, und hat die Lebenskraft dieſes Vermögen, ſo iſt ſie mit der Seele eins und daſſelbe, und nur durch ein anderes Wort bezeichnet. Man thut wohl ganz recht, daſs, wenn von wirklichen Wirkungen die Rede iſt, man die Urſache derſelben eine Kraft nennt, und der Schluſs vom Daſeyn der Wirkung in der Natur auf das Daſeyn

einer dazu geeigneten Kraft ist richtig. Hingegen ist der Schluss von der Wirkung auf eine besonders zu dieser Art Wirkung geeigneten Substanz noch bedenklich. Allein jede Kraft, wenn sie auch von einer andern Kraft abgeleitet ist, muss doch mit ihrer Grundkraft als Accidenz einer Substanz inhäriren. Und folglich muss auch eine empirische Lebenskraft eine empirische Subsstanz haben, deren Accidenz sie ist. Wenn dies nun nicht die Materie seyn kann, so ist es die Seele. Hierunter denken wir aber noch nicht das übersinnliche Subsstrat, welches man Geist nennt; sondern nur das immaterielle Subject, das nicht als Prädicat eines andern Subjects gedacht werden kann, und als dessen Prädicate alle Bestimmungen im innern Sinn gedacht werden müssen, weil sie alle Accidenzen sind, da nach der Beschaffenheit unsers Verstandes, und der aus ihm entspringenden allgemeinen Gesetze der Erfahrung kein Accidenz seyn kann ohne eine Subsstanz, der es inhärirt, die Accidenzen des innern Sinnes aber unmöglich Accidenzen einer Subsstanz im äussern Sinn seyn können. Köllner zeigt ganz richtig, dass Lebensreiz und Lebensvermögen allein wohl die Bedingungen des Lebens sind, dass aber Lebenskraft eigentlich ein inneres Princip sei, das mechanische Vermögen aber, gereizt zu werden und auf Reize zu reagiren, eine blosse Lebensfähigkeit genannt werden müsse. — Hier wird also die Natur im Menschen noch vor seiner Menschheit, d. i. ehe er nach Ideen sich zum Wollen bestimmt, also in ihrer Allgemeinheit, so wie sie im Thier überhaupt thätig ist, um nur Kräfte zu entwickeln, die nachher der Mensch nach Freiheitsgesetzen anwenden kann, vorgestellt. Diese Thätigkeit aber und ihre Erregung durch ein inneres Princip in Wirksamkeit gesetzt ist nicht das praktische Leben (nach Ideen), sondern nur das mechanische oder physische (nach blosen Naturkräften). Hiernach ist nun der Mensch gesund, in welchem der Lebens-

reiz weder zu ſtark noch zu ſchwach iſt für die reagirende Lebensfähigkeit. Lebensvermögen durch Lebensreiz erſchöpft, giebt indirecte Schwäche, Mangel an reizenden Kräften erzeugt directe Schwäche. Die Geſundheit liegt zwiſchen beiden in der Mitte. Wenn Jemand z. B. ſeine Seelenkräfte ausbildet, fleiſsig, ſcharf, anhaltend denkt, ſo wird die Erregung des Gehirns vermehrt. Setzt er es zu lange, oder zu ſcharf fort, ſo verliert das Gehirn ſeine Erregbarkeit. Der Gelehrte wird ein Narr aus indirecter Schwäche. Verbluteten Perſonen, zarten Kindern, abgehärmten Frauenzimmern, ausgehungerten Soldaten fehlt es an reizenden Materien; ſie befinden ſich alſo in dem Zuſtande, welcher directe Schwäche heifst. Geſund iſt alſo der Menſch, wenn die reizenden Potenzen mäfsig wirken, wenn mäfsige Reize auf eine nicht überflüſſige, nicht unterdrückte, nicht erſchöpfte Erregbarkeit angebracht werden, mithin die Erregung ſelbſt mäfsig iſt. Es giebt aber einen Grad, wo der Lebensreiz für die Lebensfähigkeit ſo ſtark oder ſo ſchwach wird, dafs die animaliſche Operation der Wechſelwirkung zwiſchen dem Lebensreiz und den organiſchen Lebenskräften, oder der Lebensfähigkeit, in ſo fern ſie zurück wirkt, gänzlich aufhört, und nun die blofs chemiſche Wechſelwirkung oder die der unorganiſchen Naturkräfte in den Grundſtoffen der Materie ihren Anfang nimmt, welche ſo lange die animaliſche Operation dauert nicht möglich iſt. Dieſe chemiſche Operation hat Fäulnifs zur Folge, aus der der Tod entſteht, ſo dafs nicht (wie man ſonſt glaubte) die Fäulnifs aus und nach dem Tode, ſondern der Tod aus der vorhergehenden Fäulnifs erfolgt (S. IV. 4.).

Kant Metaph. Anfangsgr. der Naturl. II. Hauptſt. Erkl. 5. Anm. S. 42. — III. Hauptſt. Lehrſ. 3. Anmerk. S. 120. f.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. S. 16*.

Kant Met. Anf. der Rechtsl. Einleit. I. S. I.
Berl. Monatsſchr. Dez. 1796. 1. I. Abſchn. S. 485. f.

Lebendige Kraft,

ſ. Kraft, lebendige.

Lebensreiz,

ſ. Leben, 5, a.

Lebensvermögen,

ſ. Leben, 5, b.

Lebloſigkeit,

ſ. Trägheit.

Leer,

1. Leere Anſchauung, ſ. Ding 4, 3. β.

2. Leerer Begriff, leerer Gedanke, ſ. Begriff, leerer, Ding, 4. 1. β. und Demonſtrabel, 2. Eine intelligibele Urſache (*cauſa noumenon*) iſt in Anſehung des theoretiſchen Gebrauchs der Vernunft (d. i. zum Erkennen) ein leerer, in Anſehung des praktiſchen Gebrauchs der Vernunft (zum Handeln) ein reeller Begriff (P. 97.), ſ. Gebrauch, theoretiſcher und praktiſcher.

3. Leeres Datum zu Begriffen, iſt die Aufhebung des Gegebenen in der Vorſtellung. Nun

kann aber die Vorſtellung entweder ein Begriff oder eine Anſchauung ſeyn. Hebe ich nun das Gegebene in dem Begriff auf, ſo bekomme ich den leeren Gegenſtand eines Begriffs. So muſs ich die Aufhebung des Lichts denken, wenn ich den leeren Gegenſtand, Finſterniſs, bekommen ſoll. Man kann ſich keine Finſterniſs vorſtellen, wenn man nicht ſchon einmal Licht durchs Auge wahrgenommen hat. Hebe ich das in der Anſchauung durch die Erfahrung Gegebene auf, ſo bekomme ich eine leere Anſchauung ohne Gegenſtand. So muſs ich die Weſen, die den Raum erfüllen aus ihm wegdenken, wenn ich nur die leere Anſchauung des Raums bekommen ſoll. Eigentlich ſind der leere Gegenſtand und die leere Anſchauung keine wirklichen Gegenſtände, ſondern der erſtere nur ein verneinender Begriff oder die Verneinung eines wirklichen Gegenſtandes, der letztere die bloſse Form einer wirklichen Anſchauung. Beiden fehlt das Reale, die Empfindung, welche dem Gegenſtande und der Anſchauung einen Inhalt für die Sinne giebt (C. 349. M. I, 391.).

4. Leerer Gedanke, ſ. leerer Begriff. Gedanken ohne Inhalt ſind leer. Gedanken ohne Inhalt ſind aber ſolche, denen kein Gegenſtand in der Anſchauung beigefügt werden kann, oder die nicht ſinnlich gemacht werden können. So iſt eine Figur von zwei Seiten ein leerer Gedanke, nehmlich der eines Undinges (C. 75.).

5. Leeres Gedankending, ſ. Gedankending, 5.

6. Leerer Gegenſtand eines Begriffs, ſ. Ding 4, 2. β.

7. Leerer Gegenſtand ohne Begriff, ſ. Ding 4, 4. β. Dieſes könnte etwas Logiſches

ſcheinen, allein es iſt dennoch etwas Transſcendentales. Denn es iſt hier nicht von dem Begriff, ſondern von dem Gegenſtande dieſes Begriffs die Rede, der Eigenſchaften vereinigen ſoll, von welchen aus der Anſchauung erhellet, daſs ſie ſich nicht vereinigen laſſen. Indeſſen iſt ein leerer Gegenſtand ohne Begriff eben ſowohl ein leerer Begriff, als der Begriff, der keinen Gegenſtand hat, Ein Begriff, der keinen Gegenſtand hat, iſt nehmlich ein bloſses Gedankending, es exiſtirt nicht auſser den Gedanken. Aber ein Unding oder der Gegenſtand, deſſen Begriff ſich nicht einmal denken läſst, exiſtiret doch auch nirgends, ja nicht einmal in Einem Bewuſstſeyn, d. i. als ein Begriff. Es iſt eine Syntheſis, welche an ſich unmöglich iſt, und da kann man ſagen, es iſt ein Scheinbegriff, der leer iſt, ſ. Gedankending, 3. ff.

8. Leerer Raum, ſ. Raum.

9. Leere Sätze, ſind ſolche Sätze, die ihrem Zwecke gar nicht angemeſſen und eben darum oft lächerlich ſind. So iſt es der Zweck negativer oder verneinender Sätze, daſs ſie den Irrthum abhalten ſollen. Nun kann man alle Sätze, die man will, logiſch verneinend ausdrücken. Ein verneinender Satz iſt nehmlich ein ſolcher, in dem das Prädicat vom Subject verneint wird, nach der Formel A iſt nicht B, der Menſch iſt nicht von Stein. Nun kann man aber jedes Prädicat vom Subject verneinen. Wenn wir aber auf den Inhalt unſerer Erkenntniſs ſehen, ſo wird dieſe unſere Erkenntniſs vom Gegenſtande des Subjects entweder erweitert, oder beſchränkt. Iſt das Urtheil ſynthetiſch, d. h. liegt das Prädicat nicht ſchon verſteckter Weiſe im Subject, ſo erweitern die bejahenden Urtheile, aber die verneinenden Urtheile beſchränken die Erkenntniſs. Die bejahenden Urtheile ſetzen nehmlich noch einen Begriff zum Subject hinzu, die verneinenden

ſchlieſsen das Subject aus einer Sphäre gänzlich aus. Durch die Letztere wird nehmlich der Irrthum, als gehöre der Begriff zu dieſer Sphäre, abgehalten. Wenn nun in einem Fall kein Irrthum möglich iſt, ſo können die negativen Urtheile zwar wahr ſeyn, aber ſie ſind leer, oder es iſt zwecklos, ſolche Behauptungen zu machen, und ſie ſind eben darum oft lächerlich. So führte jener Schulredner den negativen Satz aus: daſs Alexander ohne Kriegsheer keine Länder hätte erobern können. Dieſer Satz iſt leer, denn es iſt gar nicht möglich, daſs es Jemanden einfallen werde: man könne Länder ohne Kriegsheer erobern, und alſo iſt dieſer Satz, und noch mehr die Ausführung deſſelben in einer Rede lächerlich; weil der Redner die geſpannte Erwartung täuſcht, und am Ende nichts geleiſtet hat (C. 737. M. I, 834.).

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. Einleit. S. 75. — I. Abth. II. Buch, Anhang. S. 348. f. — Methodenl. I. Hauptſt. S. 737.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 97.

Leere,

ſ. Raum.

Legal,

ſ. Legalität.

Legalität,

Geſetzlichkeit, Geſetzmäſsigkeit, Pflichtmäſsigkeit, *legalitas*, *legalité*, ſ. Handlung, gute.

2. Die Legalität einer Handlung beſteht in der Uebereinſtimmung oder Nicht-Uebereinſtimmung derſelben mit dem Geſetz, ohne Rückſicht auf die Triebfeder derſelben (K. XV.). Daſs die Handlung mit dem Geſetz übereinſtimme, iſt das erſte, was der Begriff der Pflicht von einer Handlung fordert. Pflicht iſt nehmlich diejenige Handlung, die nach dem moraliſchen Geſetze, mit Ausſchlieſsung aller Beſtimmungsgründe aus Neigung, geſchehen ſoll (P. 144.). Sie ſoll nach dem moraliſchen Geſetze geſchehen, oder ſie ſoll mit dem moraliſchen Geſetze übereinſtimmen, heiſst aber, ſie ſoll eine ſolche Handlung ſeyn, die das moraliſche Geſetz fordert, und alſo dem Weſen, welches auch der ſinnlichen Beſtimmungsgründe zu ſeinen Handlungen, der Triebe, Neigungen und Leidenſchaften fähig iſt, dieſe Handlung entweder gebietet oder erlaubt. Dieſes iſt eine Beſchaffenheit der Handlung, alſo des zu erkennenden oder zu beurtheilenden Gegenſtandes, d. i. das Objective in dem Begriff der Pflicht, und wir erkennen es, wenn wir die Handlung mit dem Geſetz vergleichen, es mag die Handlung nun von einem Andern oder von uns ſelbſt geſchehen ſeyn. Iſt die Handlung von uns ſelbſt gethan worden, ſo iſt dies Bewuſstſeyn, daſs ſie pflichtmäſsig, d. i. eine Handlung ſei, welche die Pflicht fordert, ſehr unterſchieden von dem Bewuſstſeyn, daſs ſie aus Pflicht, d. i. darum gethan worden ſei, weil ſie die Pflicht fordert. Das erſtere iſt die Legalität, das letztere aber die Moralität der Handlung, oder eigentlich der Geſinnung. Im erſtern Fall iſt der Buchſtabe des Geſetzes in der Handlung anzutreffen, d. i. der Inhalt deſſelben, oder was es fordert, im letztern Fall aber auch der Geiſt des Geſetzes in unſern Geſinnungen, d. i. das Geſetz belebt uns dann wirklich oder iſt die Triebfeder unſrer Handlungen (P. 270.). Eine Handlung kann alſo legal, geſetzmäſsig, oder geſetzlichgut ſeyn, ohne moraliſch oder

ſittlichgut zu ſeyn. Wenn nehmlich Neigungen bloſs die Beſtimmungsgründe des Willens zu der Handlung geweſen wären, ſo kann ſie darum doch legal ſeyn oder mit dem Geſetz übereinſtimmen, aber man kann ſie dann doch nicht eine moraliſch gute Handlung nennen. Wer ſeine Schulden bezahlt, thut eine legale Handlung, thut er es nun darum, weil er es für ſeine Pflicht erkennt, alſo um dem Geſetz zu gehorchen, ſo iſt die unmittelbare Vorſtellung des Geſetzes der Beſtimmungsgrund ſeiner Handlung, das, was ihn beſtimmt, ſeine Schulden zu bezahlen, und nur dann, wenn dieſes die eigentliche Triebfeder ſeiner Handlung iſt, handelt er auch moraliſch gut; dies iſt aber nicht der Fall, wenn er es bloſs darum thut, weil er ſeinen Credit dadurch erhalten will, oder um ſeiner bürgerlichen Ehre nicht zu ſchaden (P. 144. 213. 269. M. II, 279.), ſ. Moralität, Glückſeligkeit, 15.

3. Die juridiſchen Geſetze gehen bloſs auf äuſsere Handlungen, nicht auf innere oder Geſinnungen, und ihnen genügt alſo die Geſetzmäſsigkeit oder Legalität der Handlungen, ſ. Freiheit, 43, b. Und ſo iſt die Uebereinſtimmung der äuſsern Handlungen mit den juridiſchen Geſetzen bloſs Legalität (K. VI.). Die ethiſchen Geſetze hingegen gehen zugleich auf innere Handlungen oder Geſinnungen, denn ſie fordern, daſs auch die Maxime oder Handlungsregel des Handelnden mit dem Geſetz übereinſtimmen, d. h. daſs das Geſetz der Beſtimmungsgrund zu ſeiner Handlung ſeyn ſoll. Die Uebereinſtimmung der innern Handlungen oder der Maxime mit den ethiſchen Geſetzen iſt alſo eigentliche Moralität. (K. XXVI.). Allein auch die äuſsern Handlungen, welche mit den Maximen übereinſtimmen, die das ethiſche Geſetz gebietet, ob ſie wohl nicht aus dieſen Maximen, ſondern aus Neigungen entſpringen, nennt man geſetzlich gute Handlungen,

z. B. Wohlthaten, die ein Menſch erzeigt, wenn ſie auch eine Wirkung ſeiner Ruhmſucht ſind; allein dieſe Handlungen ſind darum nicht ſittlichgute Handlungen, und es iſt daher ein groſser Unterſchied zwiſchen Sitten und Tugend, zwiſchen einem Menſchen von guten Sitten und einem ſittlichguten Menſchen. Von dieſen Handlungen, zu welchen der Menſch durch die Maximen der ethiſchen Geſetze beſtimmt werden ſollte, wenn er durch ſinnliche Triebfedern dazu beſtimmt wird, gebraucht man beſſer das Wort Pflichtmäſsigkeit, hingegen von Handlungen nach juridiſchen Geſetzen, das Wort Geſetzmäſsigkeit oder Legalität.

Kant Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptſt. S. 144. II. B. II. Hauptſt. S. 213. — II. Th. S. 269. f.
Deſſ. Met. Anf. d. Rechtsl. Einleit. S. VI. XV. XXVI.

Lehrart,

Methode im Theoretiſchen, *methodus, modus logicus, méthode.* Die Art und Weiſe, wie ein gewiſſes Object, zu deſſen Erkenntniſs ſie anzuwenden iſt, vollſtändig zu erkennen ſei (S. 16.). Sie muſs aus der Natur der Wiſſenſchaft ſelbſt hergenommen werden, folglich läſst ſie ſich als eine dadurch beſtimmte und nothwendige Ordnung des Denkens nicht ändern.

2. Die Lehrart iſt alſo ein Verfahren nach Grundſätzen, das Ganze einer gewiſſen Erkenntniſs darzuſtellen (C. 883.). Alle Erkenntniſs und das Ganze derſelben muſs einer Regel gemäſs ſeyn, denn Regelloſigkeit iſt zugleich Unvernunft, weil nehmlich die Vernunft alles von allgemeinen Regeln ableitet. Die Regel nun, oder Art (*modus*), nach welcher man ſeine Gedanken zuſammenſtellt, um eine Wiſſenſchaft zu erkennen,

iſt entweder ein freies Spiel ſeiner Erkenntniſsvermögen (der Einbildungskraft und des Verſtandes), und dann heiſst ſie die Manier, oder ſie iſt an eine Idee, einen Vernunftbegriff, gebunden, welcher eben das Princip oder der Grundſatz iſt, nach welchem man dabei verfährt, und dann heiſst dieſer Zwang in der Erkenntniſs der Wiſſenſchaft oder in der Aufſtellung des Ganzen derſelben, die Lehrart, z. B. die mathematiſche Lehrart (L. 215. U. 201.).

3. Die Lehrart iſt alſo das Verfahren nach Principien der Vernunft, ein wiſſenſchaftliches Erkenntniſs hervorzubringen, d. i. ein ſolches Erkenntniſs, deſſen Mannigfaltiges zuſammen ein Syſtem ausmache. Die Erkenntniſs, als Wiſſenſchaft, muſs nach einer ſolchen Methode eingerichtet ſeyn. Denn Wiſſenſchaft iſt ein Ganzes der Erkenntniſs, deſſen Theile nicht willkührlich zuſammengeordnet ſind, wie eine Menge Thaler, die man beliebig über einander oder neben einander legt, welches man ein Aggregat nennt, ſondern ſie müſſen nach einer Idee geordnet ſeyn, in welcher ſie alle als Theile Eines Ganzen zuſammenhängen, welches man ein Syſtem nennt. Die Wiſſenſchaft erfordert alſo eine ſyſtematiſche Erkenntniſs, und die Methode iſt die Verfahrungsart, ein ſolches ſyſtematiſches Erkenntniſs ſowohl im Nachdenken als im Vortrage hervorzubringen (P. 269.).

4. Noch unterſcheidet K (L. 16.) ſehr richtig die Methode vom Vortrage, indem er unter dem letztern die Manier verſteht, ſeine Gedanken Andern mitzutheilen, nicht ſowohl um die Doctrin ſyſtematiſch darzuſtellen, als verſtändlich zu machen. Die Methode hat es eigentlich mit der ſyſtematiſchen Anordnung und Ableitung der Wiſſenſchaft nach Einer und von Einer Idee, dem Princip, der Vortrag aber mit der Mit-

cher Weiſe der Gegenſatz eines ſolchen Lehrſatzes mit eben ſo gültigen und nothwendigen Gründen bewieſen werden kann, als der Lehrſatz ſelbſt (C. 449.).

3. Ein dialektiſcher Lehrſatz der reinen Vernunft muſs dieſes, ihn von allen ſophiſtiſchen Sätzen Unterſcheidende, an ſich haben, daſs er

a. nicht eine willkührliche Frage betrifft, die man nur in gewiſſer beliebiger Abſicht aufwirft, ſondern eine ſolche, auf die jede menſchliche Vernunft in ihrem Fortgange nothwendig ſtoſsen muſs;

b. mit ſeinem Gegenſatze nicht bloſs einen gekünſtelten, ſondern natürlichen und unvermeidlichen Schein bei ſich führe, der zwar aufgedeckt, aber niemals vertilgt werden kann (C. 449. M. I, 503.).

4. Dieſe dialektiſchen Lehrſätze ſind, wenn ſie der Vernunft angemeſſen ſind, für den Verſtand zu groſs, und wenn ſie dem Verſtande angemeſſen ſind, für die Vernunft zu klein (C. 450. M. I, 504.).

5. Dieſe vernünftelnden Lehrſätze eröffnen alſo einen dialektiſchen Kampfplatz, auf dem der angreifende Theil ſtets die Oberhand behält. Daher auch rüſtige Ritter ſicher ſind, den Siegeskranz davon zu tragen, wenn ſie nur dafür ſorgen, daſs ſie den letzten Angriff zu thun, das Vorrecht haben. Man kann ſich leicht vorſtellen, daſs dieſer Tummelplatz iſt oft genug betreten worden. Gemeiniglich aber hat man dem Verfechter der guten Sache gegen ſeinen Gegner mit der machthabenden Gewalt beigeſtanden (C. 450.).

aſſertoriſch gedacht wird, ſ. Daſeyn. Zu einem Lehrſatze gehört:

a. der Satz ſelbſt oder die Theſis; er beſteht wieder aus zwei Momenten:

α. dem Angenommenen oder der Hypotheſis, und

β. der Ausſage;

b. der Beweis, welcher in der Mathematik Demonſtration heiſst, und wieder aus zwei Momenten beſteht:

α. dem, was zum Beweiſe verhilft, welches in der Mathematik die Conſtructionen, in der Philoſophie Begriffe ſind, und

β. der Folgerung daraus.

(L. 176.).

2. Einige Lehrſätze nennt K. dialektiſche oder vernünftelnde. Dieſe unterſcheiden ſich von andern theils durch ihren Urſprung, theils durch eine ganz auffallende eigenthümliche Beſchaffenheit. Sie entſpringen nehmlich, wenn wir unſere Vernunft nicht bloſs auf Gegenſtände der Erfahrung verwenden, zum Gebrauch der Verſtandesgrundſätze, ſondern dieſe Verſtandesgrundſätze über die Grenzen der Erfahrung hinaus auszudehnen wagen. Die ganz auffallende eigenthümliche Beſchaffenheit dieſer Lehrſätze iſt, daſs ſie in der Erfahrung weder Beſtätigung finden, noch Widerlegung fürchten dürfen, und daſs jeder nicht allein an ſich ſelbſt ohne Widerſpruch iſt, ſondern ſogar in der Natur der Vernunft Bedingungen ſeiner Nothwendigkeit antrifft, nur daſs unglückli-

cher Weiſe der Gegenſatz eines ſolchen Lehrſatzes mit eben ſo gültigen und nothwendigen Gründen bewieſen werden kann, als der Lehrſatz ſelbſt (C. 449.).

3. Ein dialektiſcher Lehrſatz der reinen Vernunft muſs dieſes, ihn von allen ſophiſtiſchen Sätzen Unterſcheidende, an ſich haben, daſs er

a. nicht eine willkührliche Frage betrifft, die man nur in gewiſſer beliebiger Abſicht aufwirft, ſondern eine ſolche, auf die jede menſchliche Vernunft in ihrem Fortgange nothwendig ſtoſsen muſs;

b. mit ſeinem Gegenſatze nicht bloſs einen gekünſtelten, ſondern natürlichen und unvermeidlichen Schein bei ſich führe, der zwar aufgedeckt, aber niemals vertilgt werden kann (C. 449. M. I, 503.).

4. Dieſe dialektiſchen Lehrſätze ſind, wenn ſie der Vernunft angemeſſen ſind, für den Verſtand zu groſs, und wenn ſie dem Verſtande angemeſſen ſind, für die Vernunft zu klein (C. 450. M. I, 504.).

5. Dieſe vernünftelnden Lehrſätze eröffnen alſo einen dialektiſchen Kampfplatz, auf dem der angreifende Theil ſtets die Oberhand behält. Daher auch rüſtige Ritter ſicher ſind, den Siegeskranz davon zu tragen, wenn ſie nur dafür ſorgen, daſs ſie den letzten Angriff zu thun, das Vorrecht haben. Man kann ſich leicht vorſtellen, daſs dieſer Tummelplatz iſt oft genug betreten worden. Gemeiniglich aber hat man dem Verfechter der guten Sache gegen ſeinen Gegner mit der nachthabenden Gewalt beigeſtanden (C. 450.).

Die Beiſpiele und Erläuterung zu dieſem Artikel findet man im Art. Antithetik.

Kant Logik I, 2. Abſch. §. 39. S. 175.

Deſſ. Critik d. r. V. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 449. ff.

Lehrſpruch,

ſ. Dogma.

Leibeigener,

Sklave, *ſervus in ſenſu ſtricto*, *esclave*. Ein Menſch ohne Perſönlichkeit (K. L.). Die Perſönlichkeit iſt, ſo wie ſie hier verſtanden werden muſs, die moraliſche, und beſteht in der Freiheit eines vernünftigen Weſens unter moraliſchen Geſetzen (K. XXII.). Der Menſch iſt aber ein vernünftiges Weſen unter moraliſchen Geſetzen, folglich hat er Freiheit oder Perſönlichkeit, und ein Menſch ohne ſie iſt nicht möglich. Wenn es aber doch Menſchen giebt, welche Leibeigene oder Sklaven heiſsen, ſo iſt darunter zu verſtehen, daſs man ſie bloſs ſo behandelt. Denn dem Menſchen die Perſönlichkeit zu nehmen, iſt unmöglich, ihn aber ſo zu behandeln, als habe er keine Perſönlichkeit, iſt unrecht und inconſequent, ausgenommen in einem einzigen Fall. Es iſt unmöglich, einem Menſchen die Perſönlichkeit zu nehmen, weil ſie die intelligibele Natur des Menſchen ausmacht, welche ſich auſser den Grenzen unſrer Erkenntniſs und Macht befindet, und die ſich bloſs durch das moraliſche Geſetz in uns offenbart, als welches ſie nothwendig vorausſetzt. Es iſt alſo nicht möglich, einen Menſchen zum Leibeigenen zu machen, folglich iſt es auch unrecht, ihn ſo zu behandeln, als ſei er dazu ge-

macht worden. Die Freiheit oder Unabhängigkeit von eines Andern nöthigender Willkühr und die rechtliche Gleichheit oder die Unabhängigkeit, nicht zu mehrerm von Andern verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann, ist das angebohrne Recht eines Wesens, welches eine praktische Vernunft oder das Vermögen der Moralität hat. Es ist also unrecht, einen Menschen so zu behandeln, als habe er weder Freiheit noch rechtliche Gleichheit, ja alles Unrecht bestehet eben darin, wenn der Mensch so behandelt wird, dafs es mit der Freiheit desselben nach einem allgemeinen Gesetz (so dafs Jedermann so behandelt werden sollte) nicht zusammen bestehen kann. Die Persönlichkeit giebt dem Menschen im Verhältnifs mit andern zwei Eigenschaften, die, von andern verpflichtet zu werden, und die, andere zu verpflichten, d. i. Pflichten und Rechte. Wollte man einen Menschen so behandeln, als habe er weder Pflichten noch Rechte, so würde man ihn als ein blofses Thier behandeln, und also das Recht der Menschheit in seiner Person verletzen. Aber auch dann, wenn man ihn so behandelt, als habe er blofs Pflichten, verletzt man dieses Recht der Menschheit in seiner Person, und behandelt ihn als Leibeigenen oder als einen solchen, der keine rechtliche Freiheit und Gleichheit, und also darum keine Persönlichkeit hat. Zugleich verfährt man inconsequent, wenn man einen Menschen als Leibeigenen behandelt; denn wenn er seine Rechtspflichten beobachten soll, so gehört auch dazu, dafs er ein rechtlicher Mensch sei, d. h. er darf sich andern nicht zum blofsen Mittel machen, sondern soll für sie zugleich Zweck seyn. Soll er aber nur Tugendpflichten beobachten, so kann er es nicht vor seinem Gewissen verantworten, dafs er seine Menschenwürde von Andern mit Füfsen treten läfst. Der Leibeigene hat daher das angebohrne Recht, eden Augenblick dem zu entfliehen, der ihn durch

Kauf, oder wohl gar durch die Geburt, zu seinem Leibeigenen gemacht hat; er hat das Recht, sich mit Gewalt frei zu machen. Der Richter kann ihn von Rechtswegen nicht strafen, denn der Leibeigene steht in keinem Rechtsverhältniss mit der bürgerlichen Gesellschaft, die ihn als Leibeigenen behandelt.

Der Fall, in welchem allein ein Mensch ein Leibeigener werden kann, ist angegeben und erläutert im Art. Grundunterthäniger.

Leibeskräfte.

Das in dem Menschen, was den Grund der Wirklichkeit seiner Wirkungen durch den Cörper enthalt. Die Cultur dieser Leibeskräfte heisst die Gymnastik. Zu diesen Leibeskräften gehört zum Beispiel die Leibesstärke oder Cörperkraft in engerer Bedeutung, vermöge welcher ein Mensch grosse Lasten heben und tragen, oder andern starken Menschen überlegen seyn kann; die Schnelligkeit im Laufen, die Geschicklichkeit im Springen u. s. w. Die Cultur dieser Leibeskräfte besteht also in der Sorge für die Vervollkommnung des Materiellen am Menschen. Ohne diese Bemühung, die Thierheit des Menschen fortdauernd absichtlich zu beleben, würden seine Zwecke unausgeführt bleiben; daher gehört diese Gymnastik zu den Pflichten des Menschen gegen sich selbst (T. 112.).

Leibnitz.

Gottfried Wilhelm von Leibnitz, Baron und Geheimer-Rath, und, was Kaiser und Könige nicht geben können, ein Mann von ächt philosophischem Geist, grosen Talenten und unermesshen Kenntnissen, wurde den 24. Juni 1646 in

Leipzig gebohren, wo ſein Vater, Friedrich Leibnitz, Profeſſor der Sittenlehre war. Er ſtudirte ſchon im funfzehnten Jahre, von 1661 an, daſelbſt, und nachher in Jena. Als er die Schule verlieſs, im ſiebzehnten Jahre, gab er ſchon philoſophiſche Unterſuchungen, und noch vor dem zwanzigſten Jahre, philoſophiſche Fragen über das Recht heraus (*Epiſt. V. I. p.* 276.). Im Jahr 1664 wurde er zu Leipzig Magiſter, 1666 Doctor der Rechte zu Altdorf, und 1670 churfürſtlicher Mainziſcher Rath. Er ging mit den Söhnen des Churmainziſchen Miniſters, Barons von Boineburg, 1672 nach Paris und von da über Holland und England nach Hannover, wo er 1677 fürſtlicher Rath wurde. Nach dem Tode des Herzogs Johann Friedrich wurde er bei deſſen Bruder und Nachfolger, dem Biſchof von Osnabrück, Ernſt Auguſt, Geheimer-Juſtiz-Rath. Der Herzog trug ihm auf, die Geſchichte von Braunſchweig zu ſchreiben, er machte daher eine Reiſe durch Italien und Deutſchland, um Materialien dazu zu ſammlen, und kam 1690 nach Hannover zurück. Im folgenden Jahre wurde er vom Herzog von Wolfenbüttel, Anton Ulrich, zum Hofrath und Bibliothekar der Wolfenbüttelſchen Bibliothek ernannt.

2. Nach Papſt Innocenz XI. Tode reiſete Leibnitz nach Rom, und zweimal nach Wien, und wurde vom Kaiſer 1711 zum Baron und Reichshofrath ernannt, nachdem er ſchon im Jahr 1699 Mitglied der Akademie der Wiſſenſchaften zu Paris und 1700 Präſident der Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin, welche der neue König von Preuſſen nach dem von Leibnitz entworfenen Plan errichtet hatte, geworden war. Die Königin von Preuſsen, bei der er ſehr in Gnaden ſtand, lieſs ihn in Kupfer ſtechen. Der Czaar Peter machte ihn zum Geheimen-Rath mit einer Penſion von

1000 Rubeln, und der König von England zum Geheimen-Juſtiz-Rath und Hiſtoriographen, ohne daſs er nöthig hatte Dienſte zu thun. Er wandte die meiſte Zeit auf ſeine Correſpondenz, die ſich durch ganz Europa, ja bis nach China erſtreckte. Im Jahr 1713 machte er noch eine Reiſe nach Wien, und kehrte 1714 nach Hannover zurück. Im folgenden Jahre fing er an zu kränkeln, beſonders litt er am Podagra, welches ihm endlich in den Leib trat und ihn tödtete. Er ſtarb den 14 November 1716, über 70 Jahre alt. Leibnitz war von mittler Gröſse, bekannte ſich zur lutheriſchen Kirche, und iſt nie vertheurathet geweſen; er war gegen Jedermann ungemein leutſelig und gefällig, unermüdet in der Erweiterung der Wiſſenſchaften, und beſcheiden in der Widerlegung ſeiner Gegner. Dieſer vortreffliche Mann war ein Mathematiker und Philoſoph der erſten Gröſse, und hatte viel richtigere metaphyſiſche Vorſtellungen, als ſeine Anhänger, die ihn nicht recht verſtanden, und daher ſeine Lehren oft ganz verſtellt haben. Er war ein gelehrter Theologe, eben ſo gelehrter Juriſt, groſser Hiſtoriker, angeſehener Politiker, und hatte eine ungeheure Beleſenheit.

3. Leibnitzens Werke ſind geſammlet und herausgegeben worden in 6 Quartbänden von Ludwig Dutens unter dem Titel: *Gothofr. Guill. Leibnitii, S. Caeſar. Majeſtatis Conſiliarii, et S. Reg. Majeſt. Britanniarum a Conſiliis Juſtitiae intimis, nec non a ſcribendâ Hiſtoriâ, Opera Omnia, nunc primum collecta, in Claſſes diſtributa, praefationibus et indicibus exornata, ſtudio Ludovici Dutens, Genevae* 1768. Im zweiten Bande dieſer Sammlung ſind die philoſophiſchen Schriften enthalten, und zwar in zwei Theilen. Im erſten Theile befinden ſich die logiſchen und metaphyſiſchen, im zweiten aber die übrigen philoſophiſchen Schriften.

Diejenigen Leibnitziſchen Schriften, worin er ſein philoſophiſches Syſtem aufſtellt, ſind:

Syſtême nouveau de la Nature et de la Communication des Subſtances, auſſi bien que de l'Union qu'il y a entre l'Ame et le Corps.

Dieſe Abhandlung ſteht im *Journal des Savans* vom 27. Juni und 24. Juli 1695, und OO. *ex edit. Dutens, Vol. I. P. I. p.* 49.

Lettre de M. L. a. M. Des-Maizeaux, ſur ſon ſyſtême de l'Harmonie Préétablie. In *Hiſtoire Crit. de la Republ. de Lettres de M. Maſſon T. 2. p.* 72. u. OO. a. a. O. p. 65.

Eclairciſſement du Nouveau Syſtême de la Communication des Subſtances, pour ſervir de Réponſe à ce qui en a été dit dans le Journal des Savans du XII. Sept. 1695.

Im *Journal des Savans* vom 11. und 12. April 1696 u. OO. a. a. O. p. 67.

Remarques ſur l'Harmonie de l'Ame et du Corps. In *Hiſtoire des Ouvrages des Savans* 1696. p. 274. u. OO. a. a. O. p. 71 u. 72.

Eclairciſſement des Difficultés que M. Bayle a trouvées dans le ſyſtême nouveau de l'Union de l'Ame et du Corps. In Hiſtoire des Ouvrages des Savans, Jul. 1698. p. 329. u. OO. a. a. O. p. 74.

Bayle hat hierauf geantwortet in ſeinem Wörterbuche, Art. Rorarius.

Replique de M. Leibnitz aux réflexions contenues dans la ſeconde edition du Dictionnaire Critique de M. Bayle, Article Rorarius, ſur le

Syſtême de l'harmonie préétablie. In *Hiſtoire critique de la Republique des Lettres, Tom. II.* u. OO. a. a. O. p. 80.

Gottſched hat dieſe Antworten auf Baylens Einwürfe in der deutſchen Ueberſetzung des Bayliſchen Wörterbuchs, im Art. Rorarius, mit abdrucken laſſen.

Epiſtola ad Sturmium: De vocabulo ſubſtantiae, De unione animi et corporis. Im *Otium Hanov.* u. OO. a. a. O. p. 94.

Extrait d'une lettre de M. L. ſur ſon hypotheſe de Philoſophie, et ſur le Problême curieux qu'un de ſes amis propoſe aux Mathématiciens; avec une remarque ſur quelques points conteſtés entre l'auteur des Principes de Phyſique et celui des objections contre ces principes. Im *Journal des Savans.* Nov. 1696. u. OO. a. a. O. p. 94.

Réponſe aux Objections que le P. Lamy Benedictin a faites contre le Syſtême de l'Harmonie Préétablie. Im *Supplement du Journal des Savans*, Juni 1709. u. OO. a. a. O. p. 97.

Recueil de diverſes pièces de M. M. Leibnitz et Clarcke ſur Dieu, l'Ame, l'eſpace, la durée etc. Im *Recueil de Des-Maizeaux Tom. I.* OO. a. a. O. p. 110.

Epiſtola ad D. Fardellam: De Natura et origine Monadum. Im *Otium Hanoveran.* u. OO. a. a. O. p. 234.

De la Demonſtration Cartéſienne de l'Exiſtence de Dieu du R. P. Lamy. Im *Journal de Trevoux année* 1701. u. OO. a. a. O. p. 254.

Epiſtola ad Herman. Conringium: De Carteſiana demonſtratione Exiſtentiae Dei. In *Rittmeieri Diſſ. de praecipuis errorum cauſſis in prima philoſophiâ. Helmſt.* 1727. u. OO. a. a. O. p. 264.

Dissertatio de Arte Combinatoriâ; cui praefixa est Demonstratio Existentiae Dei, ad mathematicam certitudinem exacta. Lipſ. 1666. 4. u. OO. a. a. O. p. 539.

Essais de Theodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme, et l'Origine du Mal. à Amsterdam, 1710. 2. *Vol.* 12.; 1714. 2. *Vol.*; 1720. 2. *Vol.*; 1734. 2. *Vol.* u. ins Lateinische übersetzt in OO. Vol. I. p. 35.

Nouveau Essais sur l'Entendement humain. In Oeuvres philosophiques latines et françoises de feu Mr. de Leibnitz, tirées de ses Manuscrits, qui se conservent dans la bibliotheque royale a Hannovre et publiées par Mr. Rud. Ern. Raspe, à Amsterdam et à Leipzig. 1765. 4.

4. Leibnitzens Philosophie enthält vornehmlich folgende Eigenthümlichkeiten:

I. den Satz des zureichenden Grundes;

II. die Lehre von den angebohrnen Begriffen;

III. den Satz des Nichtzuunterscheidenden;

IV. den Satz vom Widerstreit der Realitäten;

V. Die Lehre von den Monaden;

VI. Die Lehre von der vorherbestimmten Harmonie;

VII. Die Lehre von Raum und Zeit;

VIII. Die Lehre vom Unterschied des Sinnlichen vom Intellectuellen;

IX. Die Lehre vom höchsten Wesen;

X. Die Lehre von der Continuität in der Stufenfolge der Geſchöpfe;

XI. Die Theodicee.

I.

Der Satz des zureichenden Grundes.

„Unſere Schlüſſe," ſagt Leibnitz (*Principia Philoſophiae*, 31. *ſqq. OO. Vol. II. p.* 24.) ſind auf zwei groſse Principien gebauet. Das eine

a. iſt, der Satz des Widerſpruchs (*principium contradictionis*), kraft deſſen wir als falſch beurtheilen, was einen Widerſpruch enthält, und als wahr, was dem Falſchen entgegengeſetzt iſt, oder ihm widerſpricht. Das andere

b. iſt, der Satz des zureichenden Grundes (*principium rationis ſufficientis*), kraft deſſen wir behaupten, es könne kein Factum (keine Thatſache) für wahr befunden werden, oder es exiſtire keine wahre Behauptung, wenn nicht ein zureichender Grund da ſei, warum es vielmehr ſo iſt, als anders, obgleich dieſe Gründe uns ſehr oft unbekannt ſeyn können.

Wenn es eine nothwendige Wahrheit iſt, ſo kann der Grund durch Analyſis gefunden werden, wenn man ſie in Ideen und einfachere Wahrheiten auflöſet, bis man zu den Grundwahrheiten (*primitivas*) kömmt."

Wir ſehen, Leibnitz behauptet hier die Unzulänglichkeit des Satzes des Widerſpruchs zum Erkenntniſſe nothwendiger Wahrheiten, indem er den Satz des zureichenden Grundes als unentbehrlich dazu angiebt (E. 119.). Kant wirft nun die Frage auf, ob es wohl glaublich ſei, daſs

Leibnitz dieſen ſeinen Satz des zureichenden Grundes objectiv habe verſtanden wiſſen wollen, d. h. als ein Naturgeſetz, und nicht ſubjectiv, d. i. als ein Denkgeſetz des menſchlichen Verſtandes? Daſs er dieſen Satz nicht für ein objectives Princip hielt, erhellet ſchon daraus, daſs er dieſen Satz für einen ſo wichtigen Zuſatz zur bisherigen Philoſophie hielt (E. 119.).

„Ich habe ſchon oft, ſagt L. (*Recueil de diverſes pièces etc.* 129. *f. OO. a. a. O. p.* 170) die Leute herausgefordert, mir eine Inſtanz gegen dieſes groſse Princip (vom zureichenden Grunde) vorzubringen, ein unbeſtrittenes Beiſpiel, wo es fehlt; aber man hat es nie gethan, und wird es nie thun. — Mir dieſes groſse Princip ableugnen, hieſse ſich dahin gebracht ſehen, auch jenes andere groſse Princip abzuleugnen, nehmlich den Satz des Widerſpruchs.“

Wie konnte aber Leibnitz dieſes Princip ſo erheben? Es iſt ja, ſagt K., ſo allgemein bekannt, und (unter gehörigen Einſchränkungen) ſo augenſcheinlich klar, daſs auch der ſchlechteſte Kopf damit nicht eine neue Entdeckung gemacht zu haben glauben kann; auch iſt er von ihn miſsverſtehenden Gegnern darüber mit manchem Spotte angelaſſen worden (E. 119).

Leibnitz ſagt auch ſelbſt (a. a. O. 127. p. 169): hat ſich nicht Jedermann dieſes Princips bei tauſend Gelegenheiten bedient? — Und iſt es wohl ein Princip, das der Beweiſe bedarf? (a. a. O. 125.)

Clarke, Leibnitzens Gegner, miſsverſtand ihn, und ſtellte ſich vor, Leibnitz behaupte mit dem Satz des zureichenden Grundes, der freie Wille ſei dem Geſetz unterworfen, daſs ſeine Wirkungen einen Grund haben müſſen. Er nennt daher Leibnitzens Satz aus Spott mit ſeines Geg-

ners Ausdruck das grofse Princip (OO. V. II. p. 193.) und fagt: „es ift fehr gewifs, und Jedermann giebt es zu, dafs es überhaupt für alles einen zureichenden Grund gebe; aber es kommt darauf an, ob die freihandelnden Intelligenzen nicht ein Handlungsprincip haben (worin eben, wie ich glaube, das Wefen der Freiheit beftehet), das von dem Bewegungsgrund oder der Endurfache der wirkenden Intelligenz ganz verfchieden ift, und welches der zureichende Grund ift, dafs bei gleichen Bewegungsgründen fo oder anders zu handeln das frei handelnde Wefen die eine Handlung der andern vorzieht. Da nun der gelehrte Verfaffer (nehmlich Leibnitz) alles diefes leugnet, und fein grofses Princip des zureichenden Grundes in einem Sinn nimmt, der alles das, was ich gefagt habe, ausfchliefst, und doch verlangt, dafs man ihm fein Princip in diefem Sinne zugeben foll, ob er es gleich nicht zu beweifen gefucht hat: fo nenne ich das einen Cirkel im Beweife (*petitio principii*), welches eines grofsen Philofophen ganz unwürdig ift."

Leibnitzens Tod ift Urfache, dafs er fich hierüber nicht weiter erklärt und dem Clarke nicht geantwortet hat (OO. a. a. O. p. 194). Diefer Grundfatz, fagt K., war Leibnitzen blofs ein fubjectives Princip, nehmlich ein folches, durch welches er nicht die Natur der Dinge überhaupt, fondern die Befchaffenheit des menfchlichen Erkennens aufdecken wollte. Denn was heifst das: es giebt aufser dem Satze des Widerfpruchs noch ein andres grofses Princip? Es heifst fo viel, als: nach dem Satze des Widerfpruchs kann nur das, was fchon in dem Begriff vom Gegenftande liegt, erkannt werden. Denn nach diefem Satz kann nichts vom Gegenftande behauptet oder geleugnet werden, was etwas in dem Begriff des Gegenftandes aufhebt, und alles, was in diefem Begriff liegt, kann von dem Gegenftande behauptet werden. Soll

aber noch etwas mehr von dem Gegenſtande geſagt werden, ſo muſs etwas zu dem Begriff des Gegenſtandes hinzukommen, was nicht in dieſem Begriff liegt, weder ſelbſt, noch das Gegentheil davon, und die Behauptung eines ſolchen Prädicats von dem Begriff des Subjects im Urtheil über den Gegenſtand erfordert noch ein anderes Princip, als den Satz des Widerſpruchs, es muſs ein beſonderer Grund vorhanden ſeyn, mit dem Begriff vom Gegenſtande einen neuen Begriff zu verbinden, der auf keine Weiſe im Begriff des Gegenſtandes liegt, und durch welchen doch unſre Erkenntniſs des Gegenſtandes wirklich wächſt oder erweitert wird. Solche Sätze nun heiſsen nach Kants Sprachgebrauch ſynthetiſche Sätze. Folglich wollte Leibnitz nichts weiter ſagen, als: es muſs über den Satz des Widerſpruchs, welcher das Princip analytiſcher Urtheile iſt, noch ein anderes Princip für die ſynthetiſchen Urtheile hinzukommen. Denn dieſe müſſen, da ſie nicht im Satz des Widerſpruchs ihren Grund haben, ihren beſondern Grund haben (z. B. in der Geometrie die Anſchauung). Dieſes war nun allerdings eine neue und bemerkenswürdige Hinweiſung auf Unterſuchungen, die in der Metaphyſik noch anzuſtellen wären, und die K. wirklich angeſtellt hat. Leibnitz wollte mit dieſem Satze alſo nicht ſagen, der Satz des zureichenden Grundes iſt ein Princip, aus welchem die Natur der Dinge erkannt werden kann, ſondern er iſt ein Geſetz unſers Erkenntniſsvermögens, das uns nothwendig macht, uns nach einem andern Princip für die ſynthetiſche Erkenntniſs umzuſehen. Wer aber behauptet, dieſer Satz des zureichenden Grundes ſei ſchon ſelbſt das, worauf die Verknüpfung in ſynthetiſcher Erkenntniſs beruhe, der ſetzt Leibnitz dadurch dem Geſpötte aus, weil man ihm dann zutrauet, er habe es für eine groſse Entdeckung gehalten, die er gemacht habe, daſs alles ſeinen Grund haben müſſe, und aus die-

ſem Satze könne man ſchon die Verknüpfung zwiſchen Subject und Prädicat in ſynthetiſchen Urtheilen erkennen (E. 120. f.).

Was alſo Leibnitz entdeckt hat, iſt nicht, daſs alles ſeinen zureichenden Grund haben müſſe, oder daſs dieſer Satz ſchon hinreiche, aus ihm die Wahrheit ſolcher Sätze zu erkennen, die nicht auf dem Satze des Widerſpruchs beruhen, ſondern daſs es Sätze gebe, bei denen man mit dem Satze des Widerſpruchs nicht ausreiche, die Wahrheit derſelben zu erkennen, die folglich ihren beſondern Grund haben müſsten, worauf ſie beruheten, weil ſie ſonſt ohne allen Grund ſeyn müſsten, welches vernunftlos wäre, und, wie Clarke ganz richtig behauptet (aber auch Leibnitz nicht geleugnet, ob es Clarke ihm wohl aus Miſsverſtand Schuld giebt), auch von der Freiheit der Willkühr nicht möglich iſt.

II.

Die Lehre von den angebohrnen Begriffen.

Leibnitz behauptete (*Eſſais sur l'Entend. hum. Avantpr. Oeuvr. phil. p. Raſpe. p. 4. f.*) mit Plato:

> Die Seele enthält urſprünglich die Principien verſchiedener Begriffe und Erkenntniſſe, welche die äuſſern Gegenſtände nur bei Gelegenheit erwecken *).

*) Auf dieſe Leibnitziſche Stelle bezieht ſich ohne Zweifel jene Stelle (C. 1.): „Daſs alle unſere Erkenntniſs mit der Erfahrung anfange, daran iſt gar kein Zweifel, denn wodurch ſollte das Erkenntniſsvermögen ſonſt zur Ausübung erweckt werden, geſchähe es nicht durch Gegenſtände, die unſere Sinne rühren und theils von ſelbſt Vorſtellungen bewirken“ u. ſ. w. ſ. *A priori*, II.

Hieraus, ſagt L., entſteht nun eine andere Frage, nehmlich: ob alle Wahrheiten von der Erfahrung abhängen, d. h. von der Induction und von Beiſpielen; oder ob es welche giebt, welche noch ein anderes Fundament haben. Seine Gründe das letztere zu behaupten ſind:

„Kann man etwas ſchon vorher einſehen, ehe man im geringſten Verſuche darüber anſtellt, ſo iſt es offenbar, daſs wir von unſrer Seite etwas zu dieſer Erkenntniſs beitragen; denn die Sinne geben nur beſondere oder individuelle Wahrheiten. Alle Beiſpiele, welche eine allgemeine Wahrheit beſtätigen, reichen nicht hin, die allgemeine Nothwendigkeit dieſer Wahrheit zu begründen; denn es folgt nicht, daſs das, was geſchehen iſt, immer geſchehen werde. Z. B. die Griechen und Römer und alle andern Völker haben immer wahrgenommen, daſs vor dem Verlauf von 24 Stunden der Tag ſich in Nacht und die Nacht in Tag verwandelt. Aber man würde ſich geirrt haben, wenn man geglaubt hätte, daſs es überall nach dieſer Regel gehe; denn in Nova Zembla hat man das Gegentheil wahrgenommen. Hieraus folgt, daſs die nothwendigen Wahrheiten, dergleichen wir in der reinen Mathematik und beſonders in der Arithmetik und Geometrie finden, Principien haben müſſen, deren Beweis nicht von Beiſpielen, und folglich nicht vom Zeugniſs der Sinne abhängt; ob es uns gleich ohne die Sinne nie einfallen würde, daran zu denken. Auch die Logik, Metaphyſik und Moral ſind voll von ſolchen Wahrheiten, und folglich können ihre Beweiſe bloſs aus innern Principien, welche man angebohrne nennt, entſpringen. Man muſs ſich alſo die Seele nicht, wie Locke mit Ariſtoteles behauptet, wie eine leere Tafel (*tabula raſa*) vorſtellen; ſondern man kann ſie mit einem Marmorblock vergleichen, welcher ſol-

che Adern hat, dafs gleichfam die Zeichnung, z. B. des Herkules, der aus ihm gebildet werden foll, durch diefe Adern fchon angegeben ift, fo dafs eher ein Herkules, als jede andere Statüe, aus ihm gebildet werden kann. Der Herkules ift alfo diefem Stein gleichfam angebohren, aber es gehört doch Arbeit dazu, jene Adern zu entdecken, zu reinigen, und alles abzufondern, was da hindert, dafs der Stein noch kein Herkules ift.

Die reinen und nothwendigen Ideen find der Seele virtualiter angebohren (*Liv.* I. *Ch.* 1.), und man kann alle Kenntniffe, die man von den angebohrnen Kenntniffen ableiten kann, angebohrne nennen. Der Beweis der nothwendigen Wahrheiten kommt allein aus dem Verftande, die übrigen Wahrheiten kommen aus den Erfahrungen und Beobachtungen der Sinne. Die intellectuellen Ideen entfpringen nicht aus den Sinnen. Die allgemeinen Wahrheiten, als die einfachften, find uns angebohren. Wenn die intellectuellen Ideen von aufsen in uns hinein kämen, fo müfsten wir aufser uns feyn. Aber die wirkliche Erkenntnifs der nothwendigen Wahrheiten ift uns nicht angebohren, fondern die virtuelle. Wäre fie uns nicht angebohren, fo würde es kein Mittel geben, zur wirklichen Erkenntnifs der nothwendigen Wahrheiten zu gelangen. Die Principien der Moral (*Ch.* 2.) find auf innere Erfahrung und auf einen Inftinct gegründet, denn es liegt ihnen ein undeutliches, folglich finnliches, obwohl angebohrnes, Verlangen glücklich zu werden, zum Grunde. Wenn wir nun diefen Hang auf Begriffe bringen, fo entftehet daraus eine praktifche Wahrheit. Weil aber in der Moral die Beweife nicht fo in die Augen fpringend find, als in der Mathematik, fo foll der Inftinct diefes erfetzen. Darum ift man auch in moralifchen Dingen fo einig. Werden aber zuweilen Gefetze ge-

geben, die gegen das Naturrecht sind, so beweiset das blos, dass der Gesetzgeber die Schriftzüge des Naturrechts falsch gelesen hat. Alle nothwendigen Wahrheiten und die Instincte sind also angebohren. Die angebohrnen Ideen können auch nicht ausgelöscht werden, sie sind aber in allen Menschen verdunkelt. Daher giebt es Meinungen, welche man für Wahrheiten hält, und die blos Wirkungen der Gewohnheit und der Leichtgläubigkeit sind; andere hält man für Vorurtheile, welche sich doch auf Vernunft und Natur gründen."

Die Critik der reinen Vernunft, sagt nun K., erlaubt schlechterdings keine angebohrne Vorstellungen; alle insgesammt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an. Es giebt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung (wie die Lehrer des Naturrechts sich ausdrücken, s. Erwerbung), das ist, bei dem Denken und Erkennen, die Erwerbung dessen, was vorher gar noch nicht existirt, sondern unmittelbar durch das Erkenntnissvermögen, und zwar die Thätigkeit oder einen Act desselben, entspringt, was mithin vor diesem Act keiner Sache angehörte. Dergleichen ist, wie die Critik der reinen Vernunft behauptet,

1. die Form der Dinge im Raum und in der Zeit;

2. die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen; denn weder jene Form der Anschauung, noch diese Form des Denkens nimmt unser Erkenntnissvermögen von den Gegenständen her, als würde es dem Erkenntnissvermögen in den Gegenständen an und für sich selbst gegeben, sondern das Erkenntnissvermögen bringt sie aus sich selbst *a priori* zu Stande. Es muss aber doch dazu ein Grund im erkennenden Subject vorhan-

den ſeyn, der es möglich macht, daſs die gedachten Vorſtellungen ſo (z. B. in einem Raum, der drei Dimenſionen hat) und nicht anders entſtehen, und noch dazu auf Gegenſtände, die noch nicht gegeben ſind, bezogen werden können (wie z. B. in der Geometrie), und dieſer Grund wenigſtens iſt angebohrrn (C. 68.). Dieſer erſte formale Grund z. B. der Möglichkeit einer Raumesanſchauung iſt allein eingebohren, nicht die Raumesvorſtellung ſelbſt. Denn es ſind immer Eindrücke nöthig, um das Erkenntniſsvermögen zuerſt zu der Vorſtellung eines Gegenſtandes, die jederzeit eine eigene Handlung iſt, zu beſtimmen. So entſpringt die formale Anſchauung, die man Raum nennt, als urſprünglich erworbene Vorſtellung (der Form äuſserer Gegenſtände überhaupt), deren Grund gleichwohl (als bloſse Receptivität) angebohren iſt, und deren Erwerbung lange vor dem beſtimmten Begriffe von Dingen, die dieſer Form gemäſs ſind, vorhergeht. Die Erwerbung der letztern Dinge iſt eine abgeleitete Erwerbung (*acquiſitio derivativa*), indem ſie ſchon transſcendentale Verſtandesbegriffe vorausſetzt, die eben ſowohl nicht angebohren, ſondern erworben ſind. Die Erwerbung der transſcendentalen Verſtandesbegriffe iſt, wie die des Raums, eben ſowohl urſprünglich (*originaria*), und ſetzt nichts Angebohrnes weiter voraus; denn ſie ſind die ſubjectiven Bedingungen der Selbſtthätigkeit des Denkens, oder die Möglichkeit, etwas in die Einheit der Apperception aufzunehmen (E. 70. f.). ſ. Angebohrne Vorſtellungen.

III.

Der Satz des Nichtzuunterſcheidenden.

Leibnitz behauptet (OO. V. II, P. I. p. 128, 4.):

Es giebt nicht zwei Individuen, welche gar nicht zu unterſcheiden wären.

Einer meiner Freunde, ſagt er, ein einſichtsvoller Mann von Adel, ſprach in meiner Gegenwart im Garten zu Herrenhauſen mit der Churfürſtin, und meinte, er würde wohl zwei Baumblätter finden, die einander vollkommen ähnlich und gleich wären. Die Churfürſtin forderte ihn auf, den Verſuch zu machen, und er lief lange vorgeblich darnach herum. Zwei Tropfen Waſſer oder Milch, wenn man ſie durch das Mikroſkop betrachtet, werden noch zu unterſcheiden ſeyn.

Zwei nicht zu unterſcheidende Dinge ſetzen (a. a. O. p. 129, 6), heiſst, dieſelbe Sache unter zwei Namen ſetzen.

Was Leibnitz auf dieſen Satz brachte, iſt zwar ſchon im Art. Einerleiheit gezeigt worden (M. I, 362.), hier will ich es indeſſen noch weiter aus einander ſetzen.

Leibnitz hielt die Sinnlichkeit nicht für eine beſondere Erkenntniſsquelle, ſondern ſtellte ſich vor, die ſinnlichen Gegenſtände wären an ſich vollkommen ſo, wie der Verſtand ſie erkennete; daſs wir ſie aber durch die Sinne nicht ſo anſchaueten, rühre bloſs davon her, daſs die Sinne uns nur eine verworrene Vorſtellung von den Dingen lieferten; und eben darum müſsten die Dinge, ſo wie ſie uns die Sinne darſtellen, Phänomene, ſo wie wir ſie aber durch den Verſtand erkennen, Dinge, wie ſie an ſich wirklich beſchaffen ſind, genannt werden. Wollte man alſo die Dinge erkennen, wie ſie an ſich ſind, ſo müſſe man von aller ſinnlichen Vorſtellung derſelben abſtrahiren, und ſie bloſs mit dem Verſtande erkennen. Wolle man alſo zwei Gegen-

ſtände der Sinne mit einander vergleichen, ſo müſſe man ſie nicht nach ihrer ſinnlichen Beſchaffenheit vergleichen, ſondern bloſs im Verſtande. Wenn nun die Frage war, ob zwei Dinge in allem einerlei ſeyn können, oder durchaus in einigen verſchieden ſeyn müſſen, ſo war ihm das leicht zu beantworten. Er verglich die Begriffe der Gegenſtände und nicht die Gegenſtände ſelbſt, weil er die Vergleichung bloſs im Verſtande anſtellte. Nun müſſen zwei Begriffe durchaus in einigem verſchieden ſeyn, ſonſt ſind es nicht zwei Begriffe, ſondern ein und derſelbe Begriff. Iſt dieſer Begriff aber der Begriff von einem Gegenſtande der Sinne, ſo kann es gar wohl zwei Gegenſtände geben, von denen jeder durch einen und denſelben Begriff gedacht werden muſs, nehmlich zu verſchiedenen Zeiten an dem nehmlichen Ort, oder zu derſelben Zeit an verſchiedenen Orten, oder auch zu verſchiedenen Zeiten an verſchiedenen Orten. Leibnitz hat alſo darin Recht, daſs Gegenſtände, welche bloſs durch Prädicate gedacht werden, durchaus durch irgend ein Prädicat von einander unterſchieden ſeyn müſſen, wenn ſie nicht ein und daſſelbe Ding ſeyn ſollen. Da er nun Raum und Zeit nicht zu den Prädicaten der Dinge, wie ſie an ſich exiſtiren, rechnet, ſondern jene bloſs für ſinnliche Vorſtellungen hält, ſo gilt ſein Satz des Nichtzuunterſcheidenden auch nicht für die Dinge, in ſo fern ſie Erſcheinungen ſind. Und dennoch dehnte ihn Leibnitz auf die Gegenſtände der Sinne aus, weil er dieſe für die Dinge an ſich hielt, die man nur als ſolche durch den bloſsen Verſtand mit Abſtraction von allem Sinnlichen, alſo von Raum und Zeit, erkennen müſſe. Da wir nun aber die Dinge an ſich gar nicht, ſondern durch den Verſtand keine andern als nur ſinnliche Gegenſtände erkennen können, ſo müſste man entweder behaupten, es kann nicht zwei Dinge geben, welche durch gar keine, auch nicht

die ſinnlichen Prädicate des Raums und der Zeit von einander verſchieden ſind; das iſt aber der tautologiſche und alſo leere Satz: zwei nicht verſchiedene Dinge ſind nicht verſchieden; oder man müſste behaupten, es könnten nicht zwei Dinge exiſtiren, die in allen übrigen Prädicaten einerlei, nur in Anſehung ihrer Stelle von einander verſchieden wären, ein Satz, der wohl nie bewieſen werden wird. Denn daſs Leibnitz auf die Erfahrung davon irgend einen Werth ſetzen konnte, und ſich freuete, daſs ſein Freund nicht zwei vollkommen ähnliche und gleiche Baumblätter finden konnte, geſchahe wohl nur um des Freundes willen. Denn L. muſste ſehr wohl wiſſen, daſs wenn auch ſolche Blätter nie gefunden werden, daraus noch nicht folge, daſs es keine gebe; und hätte der Freund dergleichen gefunden, ſo würde wieder daraus nicht haben gefolgert werden können, daſs der Satz des Nichtzuunterſcheidenden darum falſch ſei, ſondern nur, daſs die Sinne und die Mikroſkope nicht ſcharf genug wären, die Verſchiedenheiten aufzufinden. Leibnitz ſchmeichelte ſich alſo vergeblich, die Metaphyſik und folglich auch die Naturerkenntniſs durch dieſen Satz, der nur, in ſo fern er gegründet iſt, ein logiſcher, aber ganz leerer Satz iſt, erweitert zu haben, wenn er ſagt: „dieſes groſse Princip der Identität des Nichtzuunterſcheidenden verändert den Zuſtand der Metaphyſik, welche dadurch reell und demonſtrativ wird, ſtatt deſſen ſie vormals faſt bloſs in leeren Worten beſtand“ (OO. a. a. O. p. 129, 5.). „Freilich,“ ſagt K., wenn ich einen Tropfen Waſſer als ein Ding an ſich ſelbſt nach allen ſeinen innern Beſtimmungen kenne, ſo kann ich keinen derſelben von dem andern für verſchieden gelten laſſen, wenn der ganze Begriff deſſelben mit ihm einerlei iſt. Iſt aber der Tropfen Waſſer Erſcheinung im Raume, ſo iſt er nicht ein Begriff, der im Verſtande gedacht wird, ſondern ein ſinnlicher Gegenſtand, der im

Raume angeſchauet wird, und da hat der Ort, wo ſich das Ding im Raum oder in der Zeit befindet, mit dem Dinge, in Anſehung ſeiner innern Beſtimmungen gar nichts zu ſchun, und der Ort, den wir b nennen wollen, kann ein Ding, das ſich an dem Ort, den wir a nennen wollen, befindet, eben ſowohl aufnehmen, wenn dieſe beiden Dinge einander völlig ähnlich und gleich ſind, als wenn ſie innerlich von einander verſchieden ſind. Die Verſchiedenheit der Oerter im Raum macht die Vielheit und Unterſcheidung der Gegenſtände, als Erſcheinungen, ohne alle weitere Verſchiedenheit nicht allein möglich, ſondern ſogar nothwendig. Denn Dinge, die ſich an verſchiedenen Orten im Raum befinden, können nicht ein und daſſelbe Ding, ſondern müſſen zwei oder mehrere verſchiedene Dinge ſeyn, wären ſie auch weiter, in Anſehung ihrer innern (d. i. ihnen ohne ihs Verhältniſs zu andern Dingen zukommenden) Beſtimmungen gar nicht weiter von einander verſchieden, ſondern völlig einerlei. Denn alle Vielheit iſt nur möglich durch die Anſchauung des Aufsereinanderſeyns der Dinge im Raum, oder dadurch, daſs ſie an verſchiedenen Orten ſind. Alſo iſt Leibnitzens Satz des Nichtzuunterſcheidenden kein Geſetz der Natur; ſondern bloſs eine analytiſche (logiſche) Regel oder Vergleichung der Dinge durch Begriffe (C. 327. f. M. I. 369.).

Der Satz des Nichtzuunterſcheidenden beruhet eigentlich auf der Verkehrung des ſogenannten *Dictum de omni et nullo* (ſ. Figur 13. a), welches ſo heiſst:

> Was von allen Begriffen A gilt, das gilt auch von jedem einzelnen Begriffe A,

in den ungereimten Grundſatz:

Was von allen Begriffen A nicht gilt, das gilt auch von keinem besondern Begriffe A (M. I, 379.).

Man darf hier nur ſtatt A Dinge überhaupt ſetzen, ſo heiſst der Satz ſo:

Was von dem Begriff vom Dinge überhaupt nicht gilt, das gilt auch nicht von dem Dinge, dem der Begriff des Dinges überhaupt zukommt.

Wäre das richtig, ſo gäbe es keine besondern Begriffe A, denn eben darin beſtehen ja die besondern Begriffe A, daſs ſie noch irgend wodurch von dem allgemeinen Begriff A unterſchieden ſind. Wenn folglich in dem Begriff von einem Dinge überhaupt eine gewiſſe Unterſcheidung nicht angetroffen wird, ſo folgt nicht, daſs ſie darum nicht an dem Dinge anzutreffen ſei, weil es doch auch ein Ding iſt. Denn es kann ja auſser dem, daſs es ein Ding iſt, noch etwas ſeyn, was nicht dazu gehört, daſs es ein Ding iſt, z. B., daſs es ein ſolches iſt, was im Raum angeſchauet wird, alſo ein materielles Ding. Und eben in dieſer Beſtimmung kann nun auch noch der Unterſchied liegen, der nicht zu dem Begriff des Dinges überhaupt gehört. Folglich iſt der Schluſs, daſs alle Dinge völlig einerlei, alſo ein und daſſelbe Ding ſind (*numero eadem*), wenn ſie ſich nicht ſchon durch ihren Begriff (welcher das iſt, was ſie zum Dinge überhaupt, nicht zu einem beſondern, z. B. ſinnlichen Dinge macht,) ihrer Gröſse und Beſchaffenheit nach unterſcheiden, d. h. wenn ſie ganz gleich und ähnlich ſind. Weil nehmlich bei dem Begriffe von irgend einem Dinge überhaupt von manchen nothwendigen Bedingungen des beſondern Dinges, welches ſinnliches Ding heiſst, z. B. den Bedingungen der Anſchauung deſſelben, Raum und Zeit, abſtrahirt

wird: ſo wird durch eine ſonderbare Uebereilung von dem, wovon abſtrahirt wird, angenommen, daſs es gar nicht vorhanden ſei, und ſo dem Dinge nichts eingeräumt, als was bloſs im Begriff deſſelben enthalten iſt (C. 337. M. I, 380.).

Beiſpiel. Der Begriff von einem Cubikfuſs Raum iſt an ſich (ohne auf etwas anders auſser ihm, als bloſs darauf zu ſehen, was er als Cubikfuſs Raum iſt) völlig einerlei, ich mag mir dieſen Raum denken, wo und wie oft ich will. Allein zwei Cubikfuſs Raum ſind dennoch von einander unterſchieden, obwohl bloſs durch ihre Oerter, nicht aber durch den Begriff von denſelben, der bei beiden ganz derſelbe iſt. Sie ſind bloſs numeriſch verſchieden, d. i. der Zahl nach, welches nur dadurch möglich iſt, daſs ſie ſich an verſchiedenen Orten befinden, ſonſt ſind ſie in allen Merkmalen, welche ſie ſelbſt, nicht ihre Verhältniſſe, betreffen, d. i. den innern Merkmalen nach gleich und ähnlich, oder der Quantität und Qualität nach dieſelben, und dennoch ihrer zwei. Ihre Oerter alſo ſind die Bedingungen der Anſchauung, worin die Gegenſtände dieſes Begriffs gegeben werden, welche aber eben darum nicht zum Begriffe gehören. Dieſe Bedingungen gehören aber doch zur ganzen Sinnlichkeit, und ohne ſie kann man wohl noch Dinge denken, ja es giebt auch welche, nehmlich die des innern Sinnes, z. B. Gedanken, die von dieſen Bedingungen unabhängig ſind, allein die Möglichkeit ihrer Exiſtenz ohne eine materielle Subſtanz, an der als etwas Beharrlichem ihr Wechſel erkannt wird, folglich ein Denken, das nicht durch eine Kraft gewirkt wird, die ſich an irgend einem Ort befindet, kann von uns nicht einmal eingeſehen werden, weil es uns dazu an einer Erfahrung fehlt (C. 338. M. I, 380.).

Leibnitzens Schüler haben dieſe Täuſchung

durch die Verwechſelung im Gebrauch der Begriffe von Einerleiheit und Verſchiedenheit, wenn man ſie auf Dinge überhaupt glaubt anzuwenden, und ſie doch auf ſinnliche Gegenſtände anwendet, ſo wenig eingeſehen, daſs ſie ſogar dieſen Satz des Nichtzuunterſcheidenden von Dingen *in abſtracto*, z. B. von zwei bloſs gedachten Waſſertropfen behaupteten, von welchen Leibnitz zugab, daſs man ſie in Gedanken unterſcheiden könne, und daſs hier die Nichtunterſcheidbarkeit die numeriſche Verſchiedenheit nicht aufhebe (Tiedemann, Geiſt der ſpecul. Philoſ. 6 Th. S. 577.). Als nehmlich ſchon Clarke, Leibnitzens Gegner, ihm Folgendes entgegen ſetzte: „Obgleich zwei Dinge (OO. a. a. O. 5 und 6. p. 135.) einander vollkommen ähnlich und gleich ſind, ſo hören ſie darum doch nicht auf zwei Dinge zu ſeyn; die Theile der Zeit ſind einander ſo vollkommen ähnlich, als die Theile des Raums, und dennoch ſind zwei Augenblicke nicht der nehmliche Augenblick, es ſind auch nicht zwei Namen eines und deſſelben Augenblicks;“ da antwortete ihm Leibnitz (OO. a. a. O. 26. p. 147.): „er gebe zu, daſs wenn es zwei vollkommen nicht zu unterſcheidende Dinge gäbe, ſo würden ſie ihrer zwei ſeyn; aber es wäre falſch, daſs es zwei Dinge gebe, die bloſs der Zahl nach verſchieden wären, oder bloſs dadurch, daſs es ihrer zwei wären. Die Theile des Raums und der Zeit an und für ſich ſelbſt genommen, wären nur ideale Dinge, und glichen ſich daher eben ſo vollkommen, wie zwei abſtracte Einheiten. So ſei es aber nicht mit zwei concreten Einheiten, oder mit zwei wirklichen Zeiten, oder zwei erfüllten Räumen, d. i. mit wirklich vorhandenen Räumen, dieſe müſsten immer verſchieden ſeyn.“

IV.

Der Satz vom Widerſtreit der Realitäten.

Es iſt in der Leibnitz-wolfianiſchen Philoſophie ein Grundſatz:

> Realitäten widerſtreiten einander niemals.

Dieſer Satz iſt ganz wahr, wenn man unter Realitäten bloſs Bejahungen oder poſitive Beſtimmungen, und unter dem Widerſtreiten das logiſche Widerſtreiten verſtehet. Der logiſche Widerſtreit beſteht nehmlich darin, daſs durch ein Urtheil ein Prädicat aufgehoben wird, welches dem Subject ſchon beigelegt worden iſt. Z. B. Ein S das A iſt, iſt nicht A. Da nun in der allgemeinen Logik nicht auf den Inhalt der Begriffe, welche im Verhältniſſe zu einander betrachtet werden, geſehen wird, ſo iſt offenbar durch bloſses Bejahen kein logiſcher Widerſtreit möglich. Ich kann dem S ſo viel Prädicate A, B, C, D, ... beilegen, als ich will, ſo entſteht dadurch kein Widerſtreit. Nenne ich alſo ein Prädicat A, welches ich durch ein bejahendes Urtheil dem Subject S beilege, wegen dieſes Bejahens, eine Realität oder poſitive Beſtimmung, ſo iſt obiger Satz richtig, und kann auch ſo ausgedrückt werden:

> Dadurch, daſs ich von einem Subject bloſs bejahe, wird niemals eins der ihm zukommenden Prädicate verneint.

Da dieſer Satz aber nichts in Anſehung des Inhalts des Subjects und ſeiner Prädicate beſtimmt, ſo bedeutet er auch nichts in Anſehung der Dinge oder Gegenſtände ſelbſt, welche durch die Begriffe im Subject oder Prädicat gedacht werden.

Folglich bedeutet dieſer logiſche Satz weder etwas von Gegenſtänden der Natur, noch von Dingen an ſich, von denen wir nicht einmal einen Begriff haben, ſo daſs ſich von demſelben etwas bejahen lieſse. Sondern jener Grundſatz bedeutet nur, wie wir überhaupt denken müſſen, und iſt daher auch ſchon durch bloſse Entwickelung oder Analyſis einleuchtend oder ein identiſcher Satz, wie ich gezeigt habe.

Ganz anders aber verhält es ſich, wenn wir unter Realitäten, nicht logiſche Realitäten oder Bejahungen verſtehen, ſondern reale Realitäten, d. h. ſolche Beſchaffenheiten, deren Begriff anzeigt, daſs wirklich etwas vorhanden iſt, was durch dieſen Begriff gedacht wird, z. B. ein Stein der zehn Pfund wiegt. Hier hat der Stein erſtlich eine logiſche Realität, d. i. es wird ihm etwas (nehmlich, zehn Pfund Gewicht) beigelegt, oder von ihm bejahet; aber zweitens iſt dieſe logiſche Realität auch eine reale Realität, ſie hat einen Inhalt, dem etwas in der Empfindung correſpondirt, oder es iſt etwas in der Zeit vorhanden, oder kann doch vorhanden ſeyn, was durch den Begriff des Prädicats, z. B. zehn Pfund Gewicht, gedacht wird. So wahr nun der Satz auch iſt:

Logiſche Realitäten widerſtreiten einander niemals logiſch,

ſo falſch würde der Satz ſeyn:

Reale Realitäten widerſtreiten einander niemals real.

Der reale Widerſtreit beſteht nehmlich darin, daſs ſich die Wirkungen zweier Kräfte einander ganz oder zum Theil aufheben. Dieſer reale Widerſtreit findet ſich aber allerwärts in der Natur. Wenn A z. B. eine Wirkung iſt, etwa der Druck

des zehn Pfund wiegenden Steins, und B eine Wirkung, die der Wirkung A gerade entgegen wirkt, und ihr gleich oder eben so grofs ist, z. B. ein Druck von zehn Pfund Kraft gegen den Druck des zehn Pfund wiegenden Steins: so heben sich beide Wirkungen einander gänzlich auf, es ist der Wirkung nach, als wenn kein Druck und Gegendruck da wäre, welches man in der Buchstabenrechnung so ausdrückt: A — B = o, d. h. wenn ich zum Druck A den ihm gerade entgegengesetzten Druck — B (vor welchem darum der Strich — steht, weil es andeuten soll, dafs B dem A gerade entgegengesetzt ist) hinzusetze, oder beide Wirkungen zusammen addire, so kömmt zur Summe Null oder Nichts; welches eben so viel ist, als nähme man von einer Gröfse A die andere, wenn sie ihr nicht entgegengesetzt ist, weg, oder als wenn man B von A subtrahirte, welches man, weil der Horizontalstrich — das Zeichen der Subtraction ist, auch so schreibt: A—B, dies ist auch gleich (=) Null. Wo also eine reale Realität mit der andern in einem Subject verbunden ist, da hebt die eine Realität zuweilen, nehmlich wenn sie einander ganz oder zum Theil entgegengesetzt sind, die andere auf. Wenn nehmlich ein Stein, der zehn Pfund wiegt, mit einer Kraft von zehn Pfund unterstützt ist, so fällt er nicht. Dies legen alle Hindernisse und Gegenwirkungen in der Natur unaufhörlich vor Augen. Diese Realitäten in der Natur beruhen auf Kräften, deren Wirkungen sie sind, erscheinen vermittelst der Sinne, und da sie auch durch die reinen Verstandesbegriffe der Kraft und Wirkungen erkannt werden, so sind sie Realitäten in der Erscheinung (*realitates phaenomena*). Die allgemeine Mechanik kann sogar die in der Erfahrung liegenden Bedingungen, unter welchen dieser Widerstreit in der Erfahrung möglich ist, und die Wirkungen desselben, in einer Regel *a priori* angeben, indem sie auf die Entgegensetzung der Richtungen sieht.

Dieſes findet man im Art. Bewegung, zuſammengeſetzte. Der transſcendentale Begriff der Realitatät, d. i. derjenige Begriff derſelben, der von allen Erfahrungsbedingungen gänzlich abſtrahirt, weiſs nichts von Zeit und Raum, und alſo auch nichts von der Entgegenſetzung der Richtung, die wir uns nur vermittelſt der Vorſtellungen von Zeit und Raum vorſtellen können. Der transſcendentale Begriff von Realität iſt alſo bloſs der Begriff von einer Beſchaffenheit, die einen Inhalt hat, durch welchen etwas in einem Gegenſtande geſetzt, und nicht aufgehoben wird. Dies iſt alſo mit dem logiſchen Begriff von Realität ganz einerlei; wie immer der Fall iſt, wenn man bei reinen Verſtandesbegriffen gänzlich von aller Form der Anſchauung, Raum und Zeit, abſtrahirt.

Leibnitz hat nun dieſen Satz des Widerſtreits der Realitäten nicht mit dem Pomp eines neuen Grundſatzes angekündigt, aber er bediente ſich doch deſſelben zu neuen Behauptungen. So will er (OO. V. I. p. 410. ſq.) folgenden Einwurf gegen die Lehre: daſs Gott nicht der Urheber der Sünde ſei, widerlegen:

Oberſatz: Wer etwas hervorbringt, was in einem Dinge real iſt, der iſt die Urſache dieſes Dinges;

Unterſatz: Gott bringt das hervor, was in der Sünde real iſt;

Schluſsſatz: Alſo iſt Gott die Urſache der Sünde.

„Es würde hinreichen," ſagt Leibnitz, „den Oberſatz oder den Unterſatz zu verwerfen, weil das Reale ſolche Erklärungen zuläſst, welche dieſe Sätze falſch machen können. Aber um dies

deutlicher zu machen, wollen wir eine Unterſcheidung anwenden. Das Reale bedeutet entweder das, was nur poſitiv (bejahend) iſt, oder es umfaſst auch mit den Begriff von einem Gegenſtande, der bloſs die Aufhebung von etwas Poſitiven vorſtellt, und alſo der leere Gegenſtand eines Begriffs iſt (ſ. Ding, 4, 2, β.). In der erſten Bedeutung wird der Oberſatz verworfen, und der Unterſatz zugegeben; in der zweiten Bedeutung iſt es anders. Hierbei hätte ich es können bewenden laſſen, aber ich bin (in der Theodicee) noch weiter gegangen, um von dieſer Unterſcheidung einen Grund anzugeben. Ich habe daher (*Theodicée l. II.* §. 35.) erinnert, daſs jede poſitive oder abſolute Realität für eine Vollkommenheit müſſe gehalten werden; daſs aber die Unvollkommenheit von der Limitation oder Beſchränkung entſtehe, d. i. von der Aufhebung eines poſitiven Etwas; denn beſchränken iſt nichts anders, als das Fortſchreiten, das immer weiter hindern. Nun iſt Gott die Urſache aller Vollkommenheiten, folglich aller Realitäten, wenn ſie als bloſs poſitive betrachtet werden. Die Limitationen oder Beſchränkungen aber entſpringen aus der urſprünglichen Unvollkommenheit der Creaturen, die ihre Receptivität oder Fähigkeit begrenzt.“

Hier bedient ſich alſo Leibnitz des Grundſatzes, daſs ſich Realitäten einander nicht widerſtreiten, zu der neuen Behauptung, daſs jede Unvollkommenheit von der Aufhebung einer Realität entſtehe, und daſs jede Realität eine Vollkommenheit ſei, und alſo von Gott herrühre. Weil nehmlich nach jenem Grundſatz Realitäten ſich einander nicht widerſtreiten, und alſo nicht einander aufheben können, meint Leibnitz, ſo könne die Beſchränkung und die Aufhebung der Realitäten, und alſo auch die Sünde, nicht von Gott herrühren. Hätte Leibnitz daran gedacht, daſs jener Grundſatz nur vom logiſchen Denken gültig ſei, nicht

aber von der Natur der Dinge, dafs nehmlich die Prädicate der Dinge sehr wohl etwas enthalten können, wodurch sie sich einander einschränken, ohne dafs sie darum logische Negationen oder blofse Verneinungen sind oder enthalten, so würde er eingesehen haben, dafs seine Widerlegung nichts gegen jenen Einwurf beweise. Denn wenn auch Gott der Urheber aller Realitäten wäre, so wäre er dennoch der Urheber der Sünde; wenn die Sünde eine Unvollkommenheit wäre, und jede Unvollkommenheit blofs durch die Limitation oder Beschränkung entstehe, weil sich nehmlich zwei Realitäten zwar nicht logisch, aber wohl real, d. h. zwar nicht, wenn ich blofs auf die Form des Urtheilens sehe, aber wohl, wenn ich auf die Natur der Dinge sehe, die ich beurtheilen will, beschränken können. So sind beides, der Wind der aus Westen bläst, und der Strom des Meeres, der aus Osten kömmt, Realitäten, aber ihre Wirkungen auf das fahrende Schiff beschränken sich einander, und machen, dafs das Schiff entweder langsamer nach Osten oder nach Westen kommt, als wenn nur eine dieser Realitäten vorhanden wäre, oder dafs es gar stille steht.

Leibnitzens Nachfolger trugen aber dennoch diesen Grundsatz ausdrücklich in ihre Leibnitzwolfische Lehrgebäude ein. So sagt Baumgarten (Metaphysik, §. 604.): „Alle Realitäten sind in der That bejahende Bestimmungen, und keine Verneinung ist eine Realität. Folglich wenn auch in einem Dinge alle Realitäten ohne Ausnahme gesetzt werden, so kann doch niemals daher ein Widerspruch entstehen. Es sind demnach alle Realitäten in einem Dinge beisammen (logisch) möglich, keine Realität kann einer andern Realität widersprechen.

Nach dieſem Grundſatze ſind nun, wie wir geſehen haben, alle Uebel nichts als Folgen von den Schranken der Geſchöpfe, d. i. Negationen oder Verneinungen, weil dieſe das einzige Widerſtreitende der Realität ſind. In dem bloſsen Begriffe eines Dinges überhaupt (nicht aber in den beſondern Dingen, welche man Erſcheinungen, oder Naturgegenſtände nennt,) iſt es auch wirklich ſo. Imgleichen finden die Anhänger dieſes Grundſatzes, wie das, aus Baumgartens Metaphyſik ſo eben angeführte, Beiſpiel lehrt, es nicht allein möglich, ſondern auch natürlich, alle Realität, ohne irgend einen beſorglichen Widerſtreit, in einen Gegenſtand, nehmlich den des vollkommenſten Weſens zu vereinigen. Sie kennen nehmlich keinen andern Widerſtreit, als den des Widerſpruchs, durch den der Begriff eines Dinges ſelbſt aufgehoben wird, nicht aber den des wechſelſeitigen Abbruchs, da ein Realgrund (eine Urſache) die Wirkung (z. B. Bewegung) des andern aufhebt, und dazu wir nur in der Sinnlichkeit die Bedingungen (z. B. entgegengeſetzte Richtungen) antreffen, uns einen ſolchen vorzuſtellen (C. 328. ff. M. I, 370.).

Wollte man ſagen, daſs wenigſtens die intelligibeln Realitäten, oder diejenigen, welche die Dinge an ſich haben, einander nicht entgegen wirken können, ſo müſste man doch ein Beiſpiel von dergleichen reiner und ſinnenfreier Realität anführen, damit man verſtände, ob unſre Vorſtellung derſelben wirklich etwas, oder etwa gar nichts vorſtelle. Aber Beiſpiele von Realitäten können nirgend anders woher, als aus der Erfahrung genommen werden; dieſe aber bietet weiter nichts als Phänomene oder Erſcheinungen dar (C. 338.* M. I, 381.).

V.

Die Lehre von den Monaden.

Folgendes ist Leibnitzens Lehre von den Monaden mit seinen eigenen Worten:

1. „Die Substanz ist ein Wesen, welches der Handlung fähig ist. Sie ist einfach oder zusammengesetzt. Die einfache Substanz ist diejenige, welche keine Theile hat. Die zusammengesetzte ist das Aggregat der einfachen Substanzen oder der Monaden. Monas ist ein griechisches Wort, welches die Einheit, oder das, was eins ist, bedeutet.

Die zusammengesetzten, oder die Cörper, sind Vielheiten; und die einfachen Substanzen (die z. B. im Selbstbewufstseyn gegeben sind), die Leben, die Seelen, die Geister, sind Einheiten. Und es mufs wohl überall einfache Substanzen geben, weil es ohne einfache keine zusammengesetzten geben würde; und folglich ist die ganze Natur voll Leben.

2. Die Monaden, da sie keine Theile haben, können weder durch Zusammensetzung gebildet noch aufgelöset und zerstöret werden. Sie können natürlicher Weise weder anfangen, noch ein Ende nehmen, sondern nur durch die Schöpfung anfangen, und durch Vernichtung aufhören zu seyn; und dauern folglich so lange als das Universum, welches wird verändert, aber nicht zerstört werden. Sie können nicht ausgedehnt seyn, keine Gestalten haben und nicht theilbar seyn, sonst hätten sie Theile. Und folglich kann eine Monade an sich selbst, und für jetzt, nicht anders von einer andern unterschieden werden, als durch ihre innern Beschaffenheiten und Handlungen, welche nichts anders seyn können als seine Perceptionen (d. i. die Vorstellungen des Zusammengesetzten, oder dessen, was in dem

Einfachen das Aeuſsere iſt) und ſeine Begehrungen (d. i. ſeine Tendenzen von einer Perception zur andern), welche die Principien der Veränderung ſind. Denn die Einfachheit der Subſtanz hindert nicht die Vielfachheit der Modificationen, welche ſich zuſammen in der nehmlichen einfachen Subſtanz befinden müſſen; und ſie müſſen in der Mannigfaltigkeit der Verhältniſſe zu äuſsern Dingen beſtehen.

Es verhält ſich damit gerade ſo wie mit einem Mittelpunct oder einem Punct, in dem, ſo einfach er auch iſt, dennoch eine unendliche Menge Winkel liegen, welche durch die Linien gebildet werden, die in demſelben zuſammenlaufen." (*Principes de la Nature et de la Grace. OO. Vol. II. p. 32. Principia philoſophiae ſeu theſes in gratiam Princip. Eugen. OO. Vol. II. p. 20.*)

Im Art. Inneres iſt ſchon gezeigt worden, wie Leibnitzens Vorſtellung von den Monaden durch die Verwechſelung der zweierlei Bedeutungen des Innern entſtanden iſt. Hier will ich nur noch Folgendes hinzuſetzen:

Die Leibnitziſche Monadologie hat einen zwiefachen Grund: 1. daſs dieſer Philoſoph den Unterſchied des Innern und Aeuſsern nicht ſo betrachtete, wie er durch die Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit ſich ergiebt; denn da würde er äuſsere und innere Gegenſtände, d. i. ſolche, die im Raum, und ſolche, die bloſs in der Zeit, alſo nur in unſerm innern Sinne ſind, bekommen haben; ſondern daſs er ſich dieſen Unterſchied bloſs im Verhältniſs auf den Verſtand vorſtellte, da bekam er bloſs innere und äuſsere logiſche Beſtimmungen, den Unterſchied zwiſchen dem, was einem Dinge an und für ſich ſelbſt, ohne daſs ich es mit einem andern Dinge vergleiche, zu-

kömmt, und dem, was es im Verhältniſs zu andern Dingen iſt, und dieſes hielt er nun für einerlei mit innern und äuſsern ſinnlichen Gegenſtänden. Leibnitz ſchloſs ſo: Die Subſtanzen überhaupt (abſtrahirt von allem, was an manchen derſelben ſinnlich iſt, denn das iſt nur eine Art, wie ſie uns die Sinne, die nach Leibnitz alle unſere Erkenntniſs verwirren, vorſtellen) müſſen etwas Inneres haben, d. i. was ihnen an und für ſich ſelbſt zukömmt; nun iſt das, daſs ſie zuſammengeſetzt ſind, bloſs ein Verhältniſs derſelben zu andern Subſtanzen, alſo etwas Aeuſseres, nichts Inneres; folglich müſſen die Subſtanzen überhaupt von aller Zuſammenſetzung frei ſeyn. Das Einfache iſt alſo die Grundlage der Dinge, ſo wie ſie an und für ſich ſelbſt, ohne Rückſicht auf ihr Verhältniſs zu andern Dingen, ſind.

Das Innere ihres Zuſtandes, ſchloſs Leibnitz weiter, kann nun nicht in Ort, Geſtalt, Berührung oder Bewegung beſtehen; denn dieſe Beſtimmungen ſind bloſs Verhältniſſe, alſo äuſsere Beſtimmungen. Daher können wir nun den Subſtanzen keinen andern innern Zuſtand beilegen, als den Zuſtand der Vorſtellungen (weil nehmlich dieſe unſern Sinn innerlich, d. i. bloſs in der Zeit, nicht im Raum beſtimmen, ſo meinte Leibnitz, dies hieſse eben ſo viel als an und für ſich, ohne Beziehung auf etwas anders. Er dachte aber nicht daran, daſs auch die Vorſtellungen wieder nur durch ihre Beziehungen auf einander und auf die Gegenſtände im Raum, alſo durch Verhältniſſe und nicht an und für ſich ſelbſt, erkannt werden können, alſo bloſs nach ihrem äuſsern Zuſtande, den ſie im innern Sinne haben). So wurden denn die Monaden fertig, welche den Grundſtoff des ganzen Univerſum ausmachen ſollen. Und darum behauptete Leibnitz von ihnen, daſs ihre thätige Kraft nur in Vorſtellungen beſtehe,

wodurch sie also eigentlich blos in sich selbst, und nicht auf andere, wirksam sind (C. 330. M. I. 371.).

Der andere Grund der Leibnitzischen Monadologie ist:

2. dass dieser Philosoph Materie und Form nicht so betrachtete, wie sie sich durch die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, sondern im Begriff des reinen Verstandes ergeben. Denn in der Erscheinung geht die Form der Materie vor, weil die Form eine Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit ist; aber im Begriff des reinen Verstandes geht die Materie der Form vor, weil erst etwas da seyn muss, das eine Form bekommen oder haben kann, die Materie, ehe eine Form desselben denkbar ist. Leibnitz schloss, weil er von aller Sinnlichkeit abstrahirte, ganz richtig so: In jedem Dinge sind die Bestandstücke desselben (*essentialia*) die Materie, die Art, wie diese Bestandstücke in dem Dinge verknüpft sind, die (wesentliche) Form desselben. Ferner: in Ansehung der Dinge überhaupt ist die unbegrenzte Realität die Materie aller Möglichkeit, Einschränkung (Negation) ist diejenige Form, wodurch sich ein Ding vom andern nach transscendentalen Begriffen (d. i. nach solchen, wodurch allein Erkenntniss möglich ist) unterscheidet. Es muss erst etwas gegeben seyn, wenigstens im Begriffe (Materie), ehe es auf gewisse Art bestimmt werden (Form erhalten) kann. Folglich geht im Begriffe des reinen Verstandes die Materie der Form vor, und Leibnitz nahm um deswillen zuerst Dinge an, die blos innerlich, oder der Materie nach, das ist (nach der vorhergehenden Verwechselung) blos durch eine Vorstellungskraft bestimmt sind, und noch keine äussere Bestimmung, d. i. Form haben, und nannte sie Monaden (C. 322, M. I, 365.).

Dieſe Leibnitziſche Monadologie iſt nun von den Anhängern des groſsen Lehrers dieſer Theorie übel verſtanden worden; dieſe ſtellten ſich nehmlich vor, ſie ſolle dazu dienen, die Naturerſcheinungen zu erklären. Allein ſie iſt ja nur ein Begriff von der Welt, ſo fern dieſe gar nicht als Gegenſtand der Sinne betrachtet wird, und, wenn man jene Verwechſelung wegläſst, und ſich die Monaden nicht bloſs als vorſtellende Kräfte denkt, auch ein ganz richtiger Begriff, den ſchon Plato, obwohl noch nicht ſo ausgebildet, gehabt hat. Das Zuſammengeſetzte der Dinge an ſich ſelbſt, d. i. mit Abſtraction von aller Sinnlichkeit, muſs freilich aus dem Einfachen beſtehen, denn die Theile müſſen hier vor aller Zuſammenſetzung gegeben ſeyn. Aber das Zuſammengeſetzte in der Erſcheinung beſteht nicht aus dem Einfachen. Denn in der Erſcheinung, die niemals anders als zuſammengeſetzt (ausgedehnt in Raum und Zeit) gegeben werden kann, können die Theile nur durch Theilung und alſo nicht vor der Zuſammenſetzung, ſondern nur in dem Zuſammengeſetzten gegeben werden. Daher behauptet nun Kant, Leibnitzens Meinung ſei nicht geweſen, die ſinnliche Welt durch ſeine Intellectuirung oder Betrachtung der Gegenſtände durch bloſse Verſtandesbegriffe, mit Abſtraction von allem Sinnlichen, zu erklären, ſondern ihr bloſs eine intelligibele Welt, als das, was nicht erſcheint, an die Seite zu ſetzen, und ſo die ſinnliche Welt bloſs als einen Inbegriff von Erſcheinungen zu betrachten (N. 51.). Man ſ. den Artikel: Inneres.

In der Cörperwelt, weil ſie im Raum vorhanden ſeyn muſs, muſs es allerwärts zuſammengeſetzte Dinge geben. Denn die Cörperwelt iſt der Inbegriff aller Gegenſtände äuſserer, d. i. im Raum befindlicher Dinge, folglich kann das Ein-

fache in ihr gar nicht angetroffen werden. Denkt sich aber die Vernunft ein aus Substanzen Zusammengesetztes als ein Ding an sich, d. i. ein solches, das gar nicht zur Sinnenwelt gehört, gar keine sinnlichen Bestimmungen hat, oder sich gar nicht auf die Beschaffenheit unserer Sinne bezieht, so muss sie dasselbe schlechterdings als ein Ding denken, welches aus einfachen Substanzen besteht. Nach demjenigen aber, was die Anschauung der Gegenstände im Raum nothwendig bei sich führt, kann und soll die Vernunft nicht denken, dass ein Einfaches in ihnen wäre. Hieraus folgt, dass wir auch nie auf das Einfache stossen oder es auffinden können, wenn unsre Sinne auch noch so scharf, unsre Waffen sie überdem noch zu schärfen auch noch so gut, und unsere Betrachtungen und Beobachtungen auch noch so genau werden sollten, denn es giebt in der Sinnenwelt kein Einfaches. Folglich sind auch die Cörper gar nicht Dinge an sich selbst, denn sonst müssten sie allerdings aus dem Einfachen bestehen, welches eher wäre, als das Zusammengesetzte, welches aus dem Einfachen bestehet. Also sind die Sinnenvorstellungen, die wir mit dem Namen der cörperlichen Dinge belegen, nichts als Erscheinungen von irgend etwas. Dieses Etwas kann, als Ding an sich selbst, das Einfache enthalten (es ist hierin kein Widerspruch, welcher sich sogleich findet, wenn dasselbe von den Erscheinungen behauptet wird). Für uns bleibt aber dieses Etwas gänzlich unerkennbar, weil die Anschauung, unter der es uns allein gegeben wird, nur die subjectiven Bedingungen unserer Sinnlichkeit (Raum und Zeit, folglich Ausdehnung) an die Hand giebt, unter denen wir allein eine sinnliche Vorstellung von ihm erhalten können. Wir schauen also nicht die Eigenschaften an, die diesem Etwas an und für sich selbst zukommen (E, 44. ff.).

Einen Gegenstand sich als einfach vorstellen,

ist ein blofs negativer Begriff, er sagt blofs, der Gegenstand sei nicht zusammengesetzt, und ist der Vernunft unvermeidlich. Denn die Vernunft fordert zu allem Bedingten das Unbedingte, nun ist das Einfache das Unbedingte zu dem Zusammengesetzten; die Möglichkeit des Zusammengesetzten ist aber jederzeit, wie alles, was real möglich ist, bedingt. Folglich ist das Einfache eine Vernunftidee, in der Natur ist aber alles zusammengesetzt. Der Begriff des Einfachen erweitert also unsere Erkenntnifs nicht, sondern bezeichnet blofs ein Etwas, welches von den sinnlichen Gegenständen (die alle eine Zusammensetzung enthalten) unterschieden werden soll. Wenn man nun sagt: das, was der Möglichkeit des Zusammengesetzten zum Grunde liegt, ist das Noumen (denn im Sinnlichen ist es nicht zu finden): so sagt man damit nicht: es liegt dem Cörper als Erscheinung ein Aggregat von so viel einfachen Wesen zum Grunde. Denn ob das Uebersinnliche (Noumen), was jener Erscheinung als Substrat unterliegt, zusammengesetzt oder einfach sei, davon kann Niemand im mindesten etwas wissen. Es ist also eine Vorstellung, welche darauf beruhet, dafs man die Lehre von Gegenständen der Sinne, als blofsen Erscheinungen, gänzlich mifsverstanden hat, wenn man sich einbildet, oder Andern einzubilden sucht; hierdurch werde gemeint, das übersinnliche Substrat der Materie werde eben so nach seinen Monaden getheilt, wie man die Materie selbst theilt. Dann würde ja die Monas, die nur die Idee einer nicht wiederum bedingten Bedingung des Zusammengesetzten ist, in den Raum gesetzt, wo sie aufhört ein Noumen (Uebersinnliches) zu seyn, und wiederum selbst zusammengesetzt ist (E. 45 *) f.).

VI.

Die Lehre von der vorherbestimmten Harmonie.

S. Harmonie, 4. ff.

VII.

Die Lehre von Raum und Zeit.

Ich erkenne, ſagt Leibnitz, daſs die Zeit, der Raum, die Bewegung und das Stetige überhaupt, auf die Art, wie man ſie in der Mathematik nimmt, nichts als ideale Dinge ſind; das heiſst, welche die Möglichkeiten ausdrücken, eben ſo wie es die Zahlen thun. Hobbes ſelbſt hat den Raum *Phantasma exiſtentis* (Bild des Exiſtirenden) genannt. Aber um richtiger zu ſprechen, der Raum iſt die Ordnung der möglichen Coexiſtenzen (zuſammen daſeienden Dinge) und die Zeit die Ordnung der unbeſtändigen Möglichkeiten, die aber doch Verbindung haben, ſo daſs dieſe Ordnungen nicht nur zu dem, was jetzt iſt, ſondern auch zu dem, was an ſeine Stelle geſetzt werden könnte, paſſen, auf die Art wie die Zahlen gleichgültig ſind in Anſehung alles deſſen, was *res numerata* (gezähltes Ding) ſeyn kann (*Repliq. de Mr. Leibnitz aux Reſl. de Bayle. OO. Vol. II. p.* 91.).

Clarke behauptete dagegen mit Newton, der Raum ſei ein abſolutes reales Weſen. Leibnitz ſagte aber, dieſes führe zu groſsen Schwierigkeiten. Denn es ſcheine, daſs dieſes Weſen ein ewiges und unendliches Weſen ſeyn müſſe. Daher hätten einige geglaubt, es ſei Gott ſelbſt, oder auch eine Eigenſchaft deſſelben, ſeine Unermeſslichkeit. Da der Raum aber Theile habe, ſo ſei er nicht etwas, das Gott angemeſſen ſeyn könne. Er (Leibnitz) habe mehr als einmal zu erkennen gegeben, daſs er den Raum für etwas bloſs relatives halte, ſo wie die Zeit; für eine Ordnung der Coexiſtenzen (des Zugleichſeyns), ſo wie die Zeit für eine Ordnung der Succeſſionen (des Nacheinanderſeyns). Denn der Raum bezeichne in Ausdrücken, welche die Möglichkeit betreffen, eine Ordnung der Din-

ge, welche zu gleicher Zeit vorhanden sind, ohne Rücksicht auf ihre Arten vorhanden zu seyn. Und wenn man verschiedene Dinge zusammen sehe, so bemerke man diese Ordnung der Dinge unter einander. Um die Einbildung derer zu widerlegen, welche den Raum für eine Substanz halten, oder wenigstens für ein absolutes Wesen (nicht für ein blosses Verhältniss der Dinge zu einander), dazu habe ich, sagt Leibnitz, verschiedene Demonstrationen; aber ich will mich jetzt blos der bedienen, die mir hier die Gelegenheit an die Hand giebt. Ich sage also, wenn der Raum ein absolutes Wesen ist, so würde sich etwas ereignen, was unmöglich einen zureichenden Grund haben könnte, welches gegen unser Axiom ist. Dies beweise ich so. Der Raum ist etwas absolut gleichförmiges; und ohne die Dinge, die sich in demselben befinden, ist ein Punct des Raumes von dem andern durchaus in nichts unterschieden. Hieraus folgt nun (vorausgesetzt, dass der Raum etwas an sich selbst sei, und nicht blos die Ordnung der Cörper unter einander), dass es unmöglich einen Grund geben könne, warum Gott, indem er dieselben Lagen der Cörper unter einander beibehielt, den Cörpern diesen und keinen andern Platz im Raum angewiesen habe, und warum nicht alles z. E. umgekehrt gestellt worden sei, durch eine Vertauschung der Morgengegend mit der Abendgegend. Ist aber der Raum nichts anders, als eine Ordnung oder Beziehung der Cörper, und ohne diese Cörper gar nichts, als blos die Möglichkeit welche zu setzen: so würden die beiden Zustände, derjenige, welcher ist, und der vorausgesetzte gerade umgekehrte, gar nicht von einander unterschieden seyn. Ihr Unterschied findet sich also nur in unsrer chimärischen Voraussetzung von der Realität des Raums an sich selbst. Aber in der Wirklichkeit würde das eine genau dasselbe seyn, was das andere ist, so wie sie durchaus nicht zu unterscheiden sind; und folglich findet die Frage, warum das eine dem andern sei vorgezogen worden, nicht

ſtatt. Eben ſo iſt es auch mit der Zeit. Geſetzt es frage Jemand, warum Gott nicht alles ein Jahr früher erſchaffen habe, und dieſelbe Perſon wolle daraus ſchlieſsen, daſs Gott etwas gemacht habe, wovon es keinen Grund geben könne, warum er es ſo und nicht anders gemacht habe: ſo würde man ihm antworten, ſeine Folgerung wäre richtig, wenn die Zeit etwas auſser den in der Zeit befindlichen Dingen wäre; denn es könnte unmöglich Gründe dafür geben, warum die Dinge eher an dieſe als an andere Augenblicke ſeien gebunden worden, in ſo fern die Folge derſelben dieſelbe bliebe. Aber eben dies beweiſe, daſs die Augenblicke auſser den Dingen nichts ſind, und daſs ſie bloſs in der Folge der Dinge nach einander beſtehen; wenn nun dieſe dieſelbe bleibe, ſo wäre der eine der beiden Zuſtände, z. B. das eingebildete Früherſeyn, in nichts unterſchieden, und könne nicht unterſchieden ſeyn von dem Zuſtande, welcher jetzt ſtatt findet.

Clarke antwortete hierauf Folgendes: Es leidet keinen Zweifel, daſs nichts ohne einen zureichenden Grund ſeines Daſeyns vorhanden iſt, und daſs nichts ohne einen zureichenden Grund eher auf dieſe, als auf eine andere Art vorhanden iſt. Aber in Anſehung ſolcher Dinge, die an ſich ſelbſt gleichgültig ſind, iſt ſchon der bloſse Wille ein zureichender Grund, ihnen das Daſeyn zu geben, oder ſie auf eine gewiſſe Art vorhanden ſeyn zu laſſen; und dieſer Wille bedarf es nicht erſt, durch eine fremde Urſache beſtimmt zu werden. Hier ſind Beiſpiele zu dem, was ich behaupte. Als Gott ein Theilchen Materie ſchuf, oder ihm eher hier als dort ſeinen Platz anwies, obgleich alle Oerter einander gleich ſind, ſo hatte er keinen andern Grund dazu, als ſeinen Willen. Geſetzt nun, der Raum ſei nichts Reelles, ſondern eine bloſse Ordnung der Cörper: ſo würde darum doch der bloſse Wille Gottes der einzige zureichende Grund ſeyn, aus welchem drei gleiche Theilchen eher in die Ord-

nung A, B, C, als in die entgegengesetzte Ordnung wären gestellt worden. Man kann also aus dieser Gleichgültigkeit der Oerter keinen Beweis dafür herleiten, dass es keinen realen Raum gebe. Denn die verschiedenen Räume sind real von einander unterschieden, ob sie gleich einander vollkommen ähnlich sind. Ueberdem, wenn man voraussetzt, dass der Raum nicht real, sondern blos die Ordnung und Stellung der Cörper sei, so würde eine handgreifliche Absurdität daraus folgen. Denn, nach dieser Idee, wenn die Erde, die Sonne und der Mond wären dahin gesetzt worden, wo sich jetzt die entferntesten Fixsterne befinden (wenn sie nur in derselben Ordnung, und in derselben Entfernung von einander ihren Platz erhalten hätten), wäre es nicht nur dasselbe, wie der gelehrte Verfasser ganz richtig sagt; sondern es würde auch daraus folgen, dass die Erde, die Sonne und der Mond in diesem Fall an demselben Ort seyn würden, wo sie jetzt sind; welches ein offenbarer Widerspruch ist. Der Raum ist nicht eine Substanz, ein ewiges und unendliches Wesen, sondern eine Eigenschaft, oder eine Folge der Existenz eines unendlichen und ewigen Wesens. Der unendliche Raum ist die Unermesslichkeit; aber die Unermesslichkeit ist nicht Gott; also ist der unendliche Raum nicht Gott. Was man hier von den Theilen des Raums sagt, ist keine Schwierigkeit. Der unendliche Raum ist absolut und wesentlich untheilbar; und es ist ein Widerspruch, die Theilung des Raums vorauszusetzen, denn alsdann müsste ein Raum zwischen den Theilen seyn, von welchen man voraussetzt, dass der Raum in sie getheilt sei; das heisst aber voraussetzen, dass der Raum zu gleicher Zeit getheilt und auch nicht getheilt sei. Obgleich Gott unermesslich und überall gegenwärtig ist, so ist doch die Substanz desselben darum nicht mehr in Theile getheilt, als seine Existenz durch die Dauer. Die Schwierigkeit, welche man

hier macht, rührt blofs von dem Mifsbrauch des Worts Theil her. Wäre der Raum blofs die Ordnung der Dinge, welche zu gleicher Zeit vorhanden ſind, ſo würde daraus folgen, dafs wenn Gott die ganze Welt ſich in einer geraden Linie fortbewegen lieſse, ſie, ſo geſchwind ſie auch ſeyn möchte, ſich doch immer an demſelben Ort befinden würde, und dafs nichts einen Stofs bekommen würde, obgleich dieſe Bewegung ſchnell aufgehalten würde. Und wäre die Zeit blofs die Ordnung des Nacheinanderſeyns der Creaturen, ſo würde daraus folgen, dafs wenn Gott die Welt einige Millionen Jahre eher geſchaffen hätte, ſie dennoch nicht wäre eher geſchaffen worden. Noch mehr, der Raum und die Zeit ſind Quantitäten; welches man von der Lage und der Ordnung nicht ſagen kann. Man behauptet hier, dafs, weil der Raum gleichförmig oder vollkommen ähnlich, und keiner ſeiner Theile von dem andern verſchieden iſt, daraus folge, dafs wenn die Cörper, die an einem gewiſſen Ort ſind geſchaffen worden, an einem andern Ort wären geſchaffen worden (vorausgeſetzt, dafs ſie dieſelbe Lage unter einander erhalten hätten), ſo wären ſie dennoch an demſelben Ort geſchaffen worden. Das iſt aber ein offenbarer Widerſpruch. Es iſt wahr, dafs die Einförmigkeit des Raums beweiſet, dafs Gott keinen äufsern Grund gehabt hat, die Dinge eher an dem einen Ort als an dem andern zu erſchaffen; aber das hindert nicht, dafs ſein Wille nicht ein zureichender Grund geweſen ſei, an einem Ort, welcher es auch ſei, zu wirken, weil alle Oerter gleichgültig oder ähnlich ſind, und dafs es einen guten Grund gebe, irgendwo zu wirken.

Hierauf antwortete Leibnitz: Zwiſchen abſolut gleichgültigen Dingen giebt es keine Wahl, folglich auch keinen Vorzug und keine Willensbeſtimmung, weil die Wahl einen Grund oder ein Princip haben mufs. Es iſt gleichgültig, drei gleiche und

in allem ähnliche Cörper zu ordnen, nach welcher Ordnung es auch sei; und folglich werden sie von dem, der alles mit Weisheit thut, nie geordnet werden. Wenn der Raum eine Eigenschaft oder eine Beschaffenheit ist, so muss er die Eigenschaft einer Substanz seyn. Von welcher Substanz wird denn nun der begrenzte leere Raum, den seine Vertheidiger zwischen zwei Cörpern annehmen, eine Eigenschaft oder Beschaffenheit seyn? Wenn der unendliche Raum die Unermesslichkeit ist, so wird der endliche Raum das Entgegengesetzte von der Unermesslichkeit seyn, d. h. die Ermesslichkeit, oder die begrenzte Ausdehnung. Nun muss aber die Ausdehnung die Beschaffenheit eines Ausgedehnten seyn. Wenn aber dieser Raum leer ist, so wird er eine Beschaffenheit ohne Subject seyn, eine Ausdehnung keines Ausgedehnten. Wenn man also aus dem Raum eine Eigenschaft macht, so tritt man meiner Behauptung bei, dass er eine Ordnung der Dinge, und nichts absolutes sei. Wenn der Raum eine absolute Realität wäre, so wäre er, weit entfernt eine Eigenschaft oder ein Accidenz zu seyn, welches das Entgegengesetzte der Substanz ist, noch subsistirender (mehr für sich bestehend) als die Substanzen. Gott könnte ihn dann nicht zerstören, noch auch in nichts verwandeln. Er ist dann nicht nur im Ganzen unermesslich, sondern auch in jedem Theil unveränderlich und ewig. Es würde also noch ausser Gott eine unendliche Menge von ewigen Dingen geben. Sagen, dass der unendliche Raum ohne Theile ist, heisst sagen, dass er nicht aus endlichen Räumen bestehe; und dass der unendliche Raum bestehen könnte, wenn auch die endlichen Räume in nichts verwandelt würden. Das wäre, als wenn man sagen wollte, dass ein ausgedehntes materielles Universum ohne Grenzen bestehen könne, wenn auch alle Cörper, aus denen es besteht, in nichts verwandelt würden. Dass Gott das ganze Universum in gerader oder andrer Linie vorrücken lassen könne, ohne weiter etwas

darin zu ändern, ist wieder eine chimärische Voraussetzung. Denn zwei nicht zu unterscheidende Zustände sind ein und derselbe Zustand, und folglich ist es eine Veränderung, welche nichts verändert. Ueberdem ist dazu nicht der allergeringste Grund vorhanden. Nun thut Gott nichts ohne Grund; und es ist hier doch keiner möglich. Gott thäte auch, wegen des Nichtzuunterscheiden, nichts, indem er etwas thäte. Das alles gründet sich blofs auf die Voraussetzung, dafs der eingebildete Raum etwas Reales sei. Es ist eine ähnliche, d. i. unmögliche Erdichtubg, wenn man annimmt, Gott habe die Welt einige Millionen Jahre eher erschaffen können. Diejenigen, welche solche Erdichtungen annehmen, würden denen nicht antworten können, welche die Ewigkeit der Welt beweisen wollten. Denn da Gott nichts ohne Grund thut, und sich doch kein Grund angeben läfst, warum er die Welt nicht eher geschaffen habe: so wird daraus folgen, dafs er entweder gar nichts geschaffen, oder dafs er die Welt vor aller anzugebenden Zeit geschaffen habe, d. h, dafs die Welt ewig sei. Wenn man aber zeigt, dafs der Anfang, er sei welcher er wolle, immer dasselbe sei, so fällt die Frage, warum es nicht anders gewesen sei, weg. Wäre Raum und Zeit etwas absolutes, d. h. etwas anders als gewisse Ordnungen der Dinge, so wäre das, was ich sage, widersprechend. Da dem aber nicht so ist, so ist die Hypothesis widersprechend, d. i. eine unmögliche Erdichtung. Es ist hiermit wie in der Geometrie, in der man zuweilen durch die Voraussetzung selbst beweiset, dafs eine Figur gröfser sei, als sie ist. Das ist ein Widerspruch; aber er liegt in der Hypothesis, welche eben darum falsch ist.

Clarke antwortete: dieses führe zur Nothwendigkeit und zum Fatalismus, weil es den Willen eines verständig Handelnden von den Bewegungsgründen eben so abhängig mache, wie die Wage von dem Gewicht abhängig sei. Da

die Theilchen der Materie einander vollkommen ähnlich ſind, ſo würde aus Leibnitzens Art zu ſchlieſſen folgen, daſs Gott gar keine Materie geſchaffen habe. Die Theile der Zeit ſind einander eben ſo vollkommen ähnlich als die Theile des Raumes, und dennoch ſind zwei Augenblicke ſo wenig ein und derſelbe Augenblick, als zwei Oerter ein und derſelbe Ort; es ſind auch eben ſo wenig zwei Namen eines und deſſelben Augenblicks oder Orts. Wer alſo behauptet, Gott habe die Welt nicht zu einer andern Zeit oder an einem andern Ort erſchaffen können, der macht die Welt nothwendig unendlich und ewig, und unterwirft alles der Nothwendigkeit und dem Schickſal. Wenn das Univerſum eine begrenzte Ausdehnung hat, ſo giebt es ſowohl auſserhalb der Welt, als auch innerhalb derſelben einen realen leeren Raum. Der Raum iſt nicht durch die Cörper begrenzt, er iſt nicht innerhalb und zwiſchen den Cörpern eingeſchloſſen, ſondern da der Raum unermeſslich iſt, ſo ſind die Cörper durch ihre eigenen Dimenſionen begrenzt. Der leere Raum iſt nicht eine Beſchaffenheit ohne Subject; denn durch dieſen Raum verſtehen wir nicht einen ſolchen, in welchem nichts iſt, ſondern einen Raum ohne Cörper. Der Raum iſt nicht eine Subſtanz, er iſt unermeſslich und ewig; aber daraus folgt nicht, daſs es etwas ewiges auſser Gott gebe, weil der Raum und die Dauer nicht auſser Gott ſind. Das Unendliche iſt ſo aus dem Endlichen zuſammengeſetzt, wie das Endliche aus dem Unendlichkleinen. Die Einbildungskraft kann ſich zwar Theile in dem unendlichen Raume vorſtellen, aber dieſe Theile können nicht von einander abgeſondert werden, folglich iſt der Raum weſentlich einfach und abſolut untheilbar. Wenn die Welt eine begrenzte Ausdehnung hat, ſo kann ſie auch durch die Macht Gottes in Bewegung geſetzt werden; und Newton unterſcheidet ſehr richtig eine ſolche abſolute Bewegung von der relativen (der Cörper unter ſich; ſ. *Princip. Newt. Defin.* 8.). Die Grün-

de dafür, dafs der Raum etwas reales sei, imgleichen dafs Raum und Zeit darum nicht mit der Lage und Ordnung einerlei seyn können, weil jene Gröfsen sind, diese nicht, sind nicht beantwortet worden. Die Weisheit Gottes kann sehr gute Gründe gehabt haben, die Welt zu einer gewissen Zeit zu erschaffen, sie kann vor der Schöpfung der Welt etwas anders gethan haben *). Es ist also nicht unmöglich, dafs Gott die Welt früher oder später hätte machen können, als er sie gemacht hat; und sie auch früher oder später zerstören kann, als sie wirklich zerstört werden wird. Das Ungefähr des Epikur ist nicht eine Wahl, sondern eine blinde Nothwendigkeit. Wenn Leibnitzens Grund etwas bewiese, so würde Gott gar keine Materie haben erschaffen können, weil die Lage der gleichen und ähnlichen Theile der Materie und die Seite, nach welcher die erste Bewegung hingehen sollte, vollkommen gleichgültig war.

Leibnitz antwortete hierauf weitläuftiger als bisher, und etwas bitter. Dafs diese Begriffe zur Nothwendigkeit und zum Fatalismus führen, ist nicht bewiesen worden. Man mufs unterscheiden zwischen einer absoluten und hypothetischen, zwischen einer logischen, metaphysischen oder mathematischen und einer moralischen Nothwendigkeit. Die hypothetische Nothwendigkeit mufs man zugeben, sie ist diejenige, welche das Vorherwissen der zukünftigen zufälligen Dinge voraussetzt. Aber weder dieses Vorherwissen noch diese Vor-

*) Mein College und lieber Freund, H. CR. Küster hat sogar eine Schrift hierüber herausgegeben, welche den Titel hat: die Beschäftigungen Gottes in seiner Idealen Welt, vor der Schöpfung der Geister- und Körper-Welt. Magdeburg. 1785.

herbeſtimmung entziehen der Freiheit etwas; denn Gott wählte unter mehrern möglichen Welten, aus dem oberſten Grunde, diejenige, in welcher die freien Creaturen die oder die Entſchlieſsungen faſſen würden. Auch die moraliſche Nothwendigkeit entzieht der Freiheit nichts, denn ſie beſteht darin, daſs der Weiſe das Beſte wählt. Allein der Bewegungsgrund legt nicht eine abſolute Nothwendigkeit auf; denn das, was Gott nicht wählt, iſt darum doch möglich, ſonſt bliebe ihm ja keine Wahl, welches gegen die Vorausſetzung ſeyn würde. Aber daraus, daſs Gott nur das Beſte wählen kann, folgern, daſs das unmöglich ſei, was er nicht wählt, heiſst die Macht und den Willen, die metaphyſiſche und die moraliſche Nothwendigkeit, die Weſen und die Wirklichkeiten mit einander verwechſeln. In den zufälligen Dingen iſt Gewiſsheit und Unfehlbarkeit, aber keine abſolute Nothwendigkeit. Mir nach dieſer Erklärung die Behauptung einer abſoluten Nothwendigkeit Schuld geben, ohne daſs man etwas gegen die angeführten Betrachtungen zu ſagen hätte, wäre ein vernunftwidriger Eigenſinn. Was den Fatalismus betrifft, ſo giebt es ein *Fatum Mahometanum* (die Behauptung, daſs die Wirkungen erfolgen würden, wenn man auch die Urſachen vermiede), ein *Fatum Stoicum* (die Behauptung, daſs man ſich ruhig verhalten müſſe, weil man ſich vergeblich den Folgen der Dinge widerſetzen würde), und ein *Fatum Chriſtianum* (eine ſichere Beſtimmung aller Dinge, die von Gottes Vorherwiſſen und Vorſehung angeordnet worden). Dieſes letztere allein geſtehe ich zu. Die Bewegungsgründe wirken nicht auf den Geiſt, wie die Gewichte auf die Wage, ſondern der Geiſt wirkt Kraft der Bewegungsgründe, welche ſeine Geneigtheit zu wirken ſind. Der Geiſt zieht alſo nicht zuweilen die ſchwächern Bewegungsgründe den ſtärkern vor. In der Natur giebt es nicht zwei reale Weſen, die

gar nicht zu unterſcheiden wären, folglich bringt auch Gott nicht zwei einander ganz gleiche und ähnliche Theilchen Materie hervor. Die Theile der Zeit oder des Orts, an und für ſich ſelbſt, ſind ideale Dinge, daher gleichen ſie einander vollkommen, wie zwei abſtracte Einheiten. Ich ſage nicht, daſs zwei Puncte im Raum oder zwei Augenblicke ein und derſelbe Punct oder Raum ſind; aber man kann ſich ſehr wohl einbilden, daſs es zwei verſchiedene Augenblicke gebe, wo doch nur einer iſt.

Descartes hat behauptet, daſs die Materie keine Grenzen habe, und ich glaube, daſs man ihn nicht hinlänglich widerlegt habe. Und wenn man es ihm zugäbe, ſo folgt daraus nicht, daſs die Materie nothwendig ſeyn würde, noch daſs ſie von Ewigkeit her geweſen ſei, weil eine ſolche unbegrenzte Materie eine Wirkung von Gottes Wahl ſeyn würde, der ſie ſo würde beſſer gefunden haben. Weil der Raum an ſich eben ſo, wie die Zeit, eine ideale Sache iſt, ſo muſs der Raum auſser der Welt wohl etwas imaginäres ſeyn, wie es die Scholaſtiker ſelbſt wohl eingeſehen haben. Eben ſo iſt es auch mit dem leeren Raum in der Welt, den ich aus denſelben Gründen ebenfalls für imaginär halte. Gottes Eigenſchaft iſt die Unermeſslichkeit, der Raum aber, der oft mit den Cörpern commenſurabel iſt, iſt nicht daſſelbe mit der Unermeſslichkeit Gottes. Wenn der unendliche Raum eine Eigenſchaft Gottes iſt, mit allen begrenzten Räumen in demſelben, ſo muſs (ſonderbar!) die Eigenſchaft Gottes aus den Beſchaffenheiten (Affectionen) der Creaturen zuſammengeſetzt ſeyn. Leugnet man, daſs der begrenzte Raum eine Affection der begrenzten Dinge ſei, ſo wird es noch weniger vernünftig ſeyn, daſs der unendliche Raum die Affection oder die Eigenſchaft einer un-

endlichen Sache sei. Ich habe noch andere Gründe gegen die sonderbare Einbildung, dafs der Raum eine Eigenschaft Gottes sei. Der Raum hat nehmlich Theile; also gäbe es im Wesen Gottes Theile. Dann wäre Gott auch einer beständigen Veränderung unterworfen, und dem Gott der Stoiker gleich, welche das gange Universum für ein göttliches Thier hielten. Wenn der unendliche Raum die Unermefslichkeit Gottes ist, so ist die unendliche Zeit die Ewigkeit Gottes; dann ist das, was im Raum ist, in Gottes Unermefslichkeit, und was in der Zeit ist, in seiner Ewigkeit, folglich in seinem Wesen. Noch eine andere Instanz. Die Unermefslichkeit Gottes macht, dafs Gott in allen Räumen ist, dann ist ja Gott in seiner Eigenschaft, eben so verhält sichs auch mit der Zeit. Man verwechselt aber die Unermefslichkeit oder die Ausdehnung der Dinge mit dem Raum, nach welchem diese Ausdehnung genommen wird. Wenn Raum und Zeit in Gott sind, und wie Eigenschaften Gottes, so bewegen sich die Cörper in den Theilen des göttlichen Wesens; wie könnte man eine solche Meinung ertragen? Ich hatte eingewendet, dafs der Raum Theile habe, und man sucht mir dadurch zu entwischen, dafs man den angenommenen Sprachgebrauch verläfst, und behauptet, der Raum habe keine Theile; aber es ist genug, dafs man diese Theile angeben kann, wenn man sie auch nicht von einander trennen kann. Ich finde weder in der achten Definition aus Newtons Principien, noch in der dazu gehörigen Anmerkung, einen Beweis für die Realität des Raums an sich. Uebrigens gebe ich zu, dafs zwischen der wahren absoluten Bewegung eines Cörpers, und einer blofsen relativen Veränderung der Lage desselben in Beziehung auf einen andern Cörper ein Unterschied ist. Ich kenne keinen Einwurf, den ich nicht glaube hinreichend beantwortet zu haben. Die Ordnung hat auch ihre Quantität.

Da ich demonſtrirt habe, daſs die Zeit ohne die Dinge nichts anders iſt, als eine bloſse ideale Möglichkeit, ſo iſt es offenbar, daſs, wenn Jemand ſagte: die gegenwärtige wirkliche Welt habe ohne alle Veränderung können eher erſchaffen werden, er nichts verſtändliches ſagen würde. Man kann ſich freilich vorſtellen, daſs die Welt habe eher anfangen können, oder daſs ſie früher könne zerſtört werden, aber das kann nicht der Weisheit Gottes gemäſs ſeyn, ſonſt würde es geſchehen ſeyn oder geſchehen. Das Ungefähr des Epikur iſt nicht eine Nothwendigkeit, ſondern etwas gleichgültiges. Die Materie beſteht nicht aus gleichen und ähnlichen Theilen, folglich hat auch Gott nicht zwiſchen ihnen zu wählen gehabt, beides nach dem Satz des Nichtzuunterſcheidenden.

Auch hierauf antwortete Clarke; da aber Leibnitz ſtarb, und hiermit der Streit ein Ende hatte, ſo gehört Clarkes Antwort nicht hierher (*Recueil de diverſes pièces de MM. Leibnitz et Clarke ſur Dieu, l'Ame, l'Eſpace, la Durée etc. OO. V. II, p. 110. ſqq.*).

Kant behauptet nun gegen beide:

a. der Raum ſtellet gar keine Eigenſchaft und auch keine Verhältniſſe der Dinge an ſich vor. Das heiſst: der Raum iſt nicht eine Beſtimmung, die an den Gegenſtänden ſelbſt haftete, und welche bliebe, wenn ſich in die Erkenntniſs der Gegenſtände auch gar nichts aus dem Vermögen des Subjects, die Gegenſtände anzuſchauen, einmiſchte. Er iſt nicht etwas, das jedes erkennende Weſen an den Gegenſtänden finden muſs, in ſo fern es nur das Vermögen hat, die Gegenſtände ſo, wie ſie ſind, zu erkennen. Denn ſolche Eigenſchaften oder Verhältniſſe können nicht *a priori* angeſchauet werden. Sowohl abſolute Beſtimmungen oder Ei-

genſchaften der Dinge, als auch relative Beſtimmungen oder Verhältniſſe derſelben kann man nicht vorher wiſſen, ehe die Dinge da ſind. Dies iſt aber mit dem Raum der Fall. Denn die Geometrie lehrt, wie alles, was im Raume iſt, oder die ganze Cörperwelt, unter gewiſſen Bedingungen in Anſehung des Räumlichen beſchaffen ſeyn müſſe, z. B. wie groſs der Inhalt einer Pyramide ſeyn müſſe, wenn ſie eine beſtimmte Grundfläche und Höhe hat, wie ſich die Gröſse des Inhalts eines jeden Cylinders ergeben müſſe, u. ſ. w. Dieſe Nothwendigkeit und Allgemeinheit könnte unmöglich ſtatt finden, wenn der Raum etwas wäre, das ſich an den Gegenſtänden ſelbſt befände; denn an den Gegenſtänden ſelbſt iſt alles zufällig und nur für dieſe Gegenſtände gültig (C. 42. a. M. I, 49.).

b. Der Raum iſt die ſubjective Bedingung (Form) der Sinnlichkeit, unter der uns allein äuſsere Anſchauung möglich iſt. Das heiſst, diejenigen ſinnlich erkennenden Subjecte, welchen es möglich ſeyn ſoll, Cörper anzuſchauen, müſſen dazu eine beſondere Beſchaffenheit haben; ihre Sinnlichkeit, oder Fähigkeit, Erkenntniſs durch ſinnliche Eindrücke zu erhalten, muſs die Eigenſchaft haben, daſs gewiſſe dazu geeignete Eindrücke (nehmlich die der fünf Sinne) ſich ſo ordnen, daſs dadurch diejenige Vorſtellung in dem erkennenden Subject entſtehe, welche wir auf eine ſolche Art ausgedehnte, und dieſe Ausdehnung erfüllende Dinge, d. i. Cörper nennen, von denen es uns vorkömmt, als wären ſie gänzlich von unſerm vorſtellenden Vermögen getrennt. Weſſen Sinnlichkeit dieſe Fähigkeit nicht hat, für den giebt es nicht nur keine materielle Welt, ſondern es giebt ohne ſie überhaupt gar keine materielle Welt, weil Raum, als die Bedingung der Materialität, oder die Beſchaffenheit der Dinge im

Raum zu seyn und ihn zu erfüllen, seinen Grund in dieser Beschaffenheit der Sinnlichkeit der erkennenden Subjecte hat. Weil nun die Fähigkeit des Subjects, sinnliche Eindrücke mit Bewufstseyn derselben zu erhalten, nothwendiger Weise eher seyn mufs, als die Anschauungen, die dadurch möglich werden, so läfst sich verstehen, wie alle Gegenstände, welche in diesen Anschauungen erscheinen, eine gewisse Form (der äufsern Anschauung) und gewisse Verhältnisse haben können, die aus der Beschaffenheit des Anschauungsvermögens selbst entspringen, und sich daher auch bestimmen lassen, noch ehe man die Gegenstände selbst angeschauet hat (C. 42. M. I, 50.).

Hieraus folgt also:

a. die empirische Realität des Raumes. Das heifst, der Raum ist in der Erfahrung wirklich vorhanden, er hat objective Gültigkeit für alle Wesen, deren Sinnlichkeit eine solche Form der Anschauung hat, dafs sie der äufsern Vorstellungen fähig sind. Alles, was uns äufserlich als Gegenstand vorkommen kann, mufs sich im Raum befinden. Aber diese Realität ist auch nur empirisch, d. h. nur in der Erfahrung kann dieser Raum zu finden seyn. Denn aufser derselben folgt aus dem vorhergehenden

b. die kritische oder transscendentale Idealität des Raumes. Das heifst, gehen wir davon ab, dafs Wesen mit solcher Beschaffenheit die Sinnlichkeit anschauen oder sinnliche Eindrücke bekommen, so bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts. Dafs die Dinge im Raum sind, kann nur von ihnen behauptet werden, in so fern sie Vorstellungen sind, die wir haben, Gegenstände der Sinnlichkeit (Erscheinungen) anzuschauen, die ohne unser Anschauungsvermögen gar nicht vorhanden seyn würden und könnten, und also noch weniger im

Raum seyn würden. Unser Anschauungsvermögen hat eine solche Form, dafs sich uns gewisse Vorstellungen als räumlich darstellen müssen; abstrahiren wir nun von diesen Gegenständen, so bleibt uns immer noch das Räumliche übrig, oder der Raum, den diese Gegenstände erfüllen, und dieser Raum, weil wir nun alle sinnliche Eindrücke von ihm weggedacht haben, und er lediglich unserm Vorstellungsvermögen angehört, daher wir auch diese Vorstellung nicht los werden können, heifst eine reine Anschauung. Der Raum befafst also alle Dinge, die uns äufserlich erscheinen mögen, aber nicht die Dinge an sich selbst, denn diese können ja nicht eine Beschaffenheit annehmen, die ihren Grund in unserm Vorstellungsvermögen hat, und folglich blofs eine Beschaffenheit der Erscheinungen, als unsrer Vorstellungen, werden kann. Auch können wir nicht behaupten, dafs alle sinnlich anschauende Wesen an diese Form der Anschauung gebunden seyn müssen, oder nicht, dafs folglich jede sinnliche Welt eine materielle Welt seyn müsse; denn wir können über die Anschauung anderer erkennenden Wesen gar nicht urtheilen, weil es uns dazu gänzlich an Datis fehlt (C. 43. M. I, 51.).

Eben so verhält es sich nun auch mit der Zeit:

a. Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst bestände, oder den Dingen an sich anhinge. Wenn man das Erkenntnifsvermögen, und insonderheit die Sinnlichkeit des Menschen, wegdenkt, oder sich vorstellt, dafs sie nicht vorhanden wären, so kann auch keine Zeit statt finden. Wäre die Zeit etwas, was für sich selbst bestände, wie es Clarke von Raum und Zeit behauptete: so würde sie etwas seyn, was ohne wirklichen Gegenstand dennoch wirklich wäre. Und dann gelten gröfstentheils alle Einwürfe, die Leibnitz dem Clarke macht. Wäre die Zeit aber etwas, was den Dingen, als in ihnen selbst gegrün-

dete Beſtimmung derſelben, anhinge, welches Leibnitz von Raum und Zeit behauptete: ſo könnte doch dieſe angebliche Ordnung des Aufeinanderfolgens nicht vorher ſeyn, ehe die Dinge ſind, als eine Bedingung, von der die Art, wie die Dinge ſind, abhängt. Es wäre dann unmöglich, daſs man *a priori* ſynthetiſche Sätze von der Zeit erkennen, und durch reine Einbildungskraft die Beſchaffenheit der Zeit anſchauen könnte. Dieſes letztere findet dagegen ſehr wohl ſtatt, wenn die Zeit eine Vorſtellung iſt, die aus der Beſchaffenheit des ſinnlichen Anſchauungsvermögens des Menſchen entſpringt, und daher alle Anſchauungen mit dieſer Vorſtellung verknüpft ſeyn müſſen. Dann kann man vorher, ehe die ſinnlichen Gegenſtände noch wahrgenommen werden, dieſe Zeit, mit allen ihren Beſchaffenheiten, weil ſie aus uns ſelbſt entſpringt, ſich vorſtellen, alſo *a priori* anſchauen und erkennen (C. 49. M. I, 60.).

b. Der Raum iſt alſo weder etwas Reales auch auſser der Erfahrung, noch bloſs eine gewiſſe Ordnung oder Stellung der Cörper, ſondern eine Form des Anſchauens, und zwar des Anſchauens unſers innern Zuſtandes oder der Form unſers innern Sinnes. Denn die Zeit kann keine Beſtimmung äuſserer Erſcheinungen ſeyn; ſie gehört weder zu einer Geſtalt, oder Lage, u. ſ. w. Dagegen beſtimmt ſie das Verhältniſs der Vorſtellungen in unſerm innern Zuſtande. Und eben darum, weil dieſe innere Anſchauung keine Geſtalt giebt, ſuchen wir auch dieſen Mangel durch Analogien zu erſetzen. Wir ſtellen nehmlich die Zeitfolge durch eine ins Unendliche fortgehende gerade Linie vor, in welcher das Mannigfaltige eine Reihe ausmacht, die nur von einer Dimenſion iſt, dahingegen der Raum drei Dimenſionen hat. Wir ſchlieſsen dann aus der Eigenſchaft dieſer Linie auf alle Eigenſchaften der Zeit, auſser dem einigen, daſs

die Theile (Raumeslänge), der Linie zugleich, die Theile der Zeit (Zeitlänge) jederzeit nach einander ſind. Hieraus erhellet auch, daſs die Vorſtellung der Zeit ſelbſt Anſchauung ſei, weil alle ihre Verhältniſſe ſich an einer äuſsern Anſchauung ausdrücken laſſen (C. 49. M. I, 61.).

c. Die Zeit iſt die formale Bedingung *a priori* aller Erſcheinung überhaupt. Das heiſst, die Zeit iſt ein ſolcher, der Sinnlichkeit anhängender, Grund aller Vorſtellungen, die wir haben, daſs es dadurch unmöglich wird, irgend eine Vorſtellung, ſowohl als Gegenſtand im Raum, als auch als Gegenſtand im innern Sinn, zu haben, oder daſs es irgend eine Erſcheinung gebe, die nicht in der Zeit ſei. Der Raum, als die reine Form aller äuſsern Anſchauung, iſt eine unſrer Sinnlichkeit anklebende Vorſtellung, die aber bloſs mit ſolchen Gegenſtänden verknüpft iſt, die uns vermittelſt unſrer fünf Sinne dargeſtellt werden. Dagegen, weil alle Vorſtellungen, ſie mögen nun die Gegenſtände der fünf Sinne vorſtellen, oder Gegenſtände des innern Sinnes, doch an ſich ſelbſt Beſtimmungen unſers Gemüths (Vorſtellungen) ſind, und als ſolche zu unſerm im innern Sinne befindlichen Zuſtande gehören, dieſer innere Zuſtand aber alle Beſtimmungen haben muſs, welche aus dem Vermögen, dieſen unſern Zuſtand anzuſchauen, entſpringen, dieſes Vermögen aber mit allen ſeinen Vorſtellungen die Zeitanſchauung verknüpft: ſo iſt die Zeit eine ſolche Anſchauung, in der alle und jede äuſsere und innere Erſcheinung angeſchauet wird, und geht alſo, als Form der innern Erſcheinungen, welche aus dem Anſchauungsvermögen entſpringt, *a priori* aller Erſcheinung vorher. Alle äuſsern Erſcheinungen (die durch die fünf Sinne möglich ſind) ſind im Raume, aber alle Erſcheinungen überhaupt, d. i.

alle Gegenſtände der Sinne überhaupt, ſind in der Zeit (C. 50. M. I, 62.).

Hieraus folgt alſo:

a. die empiriſche Realität der Zeit; das heiſst, daſs in der Erfahrung die Zeit nicht bloſs die Ordnung der Dinge iſt, die nach einander vorhanden ſind, ſondern ein beſonderer realer Gegenſtand, obwohl keine Subſtanz, ſondern eine Anſchauung, die allen ſinnlichen Gegenſtänden, in jeder menſchlichen Erkenntniſs und Vorſtellung derſelben, anhängt. Und da unſere Anſchauung jederzeit ſinnlich iſt, ſo kann uns in der Erfahrung niemals ein Gegenſtand vorkommen, der nicht in der Zeit wäre. Aber aus dem vorhergehenden folgt auch

b. die kritiſche oder transſcendentale Idealität der Zeit; das heiſst, daſs die Zeit nicht, wie Clarke behauptet, ein für ſich beſtehendes, reales Ding ſei, das auch dann noch vorhanden ſei, wenn das ſinnliche Anſchauungsvermögen des Menſchen aufgehoben oder vernichtet werde. Wenn dieſes Anſchauungsvermögen nicht mehr ſtatt hat, ſo kann es auch keine Zeit mehr geben, als welche bloſs in dieſem Vermögen gegründet iſt, und Dinge, die nicht durch Vorſtellungen des anſchauenden Vermögens, als Gegenſtände deſſelben, vorhanden ſind, ſondern auch dann noch ſeyn ſollen, wenn auch kein ſinnliches Anſchauungsvermögen vorhanden iſt, können wenigſtens nicht in der Zeit ſeyn, ſo daſs die Zeit eine Bedingung oder Beſchaffenheit ſolcher Dinge wäre. Solche Eigenſchaften, die den Dingen an ſich zukommen, können uns, wie die Zeit, durch die Sinne auch niemals gegeben werden, ſ. übrigens Idealität (C. 52. M. I, 64.).

Erläuterung dieſer Theorie. Man hat gegen dieſe Theorie folgenden Einwurf gemacht: Veränderungen ſind wirklich und nur in der Zeit möglich, folglich iſt auch die Zeit etwas wirkliches. Daſs Veränderungen wirklich ſind beweiſet der Wechſel unſerer eigenen Vorſtellungen, wenn man auch alle äuſsern Erſcheinungen ſammt den Veränderungen derſelben leugnen wollte. Daſs Veränderungen aber nur in der Zeit möglich ſind, folgt ſchon aus dem Begriff der Veränderung, denn ſie iſt die Veränderung contradictoriſch entgegengeſetzter Prädicate in einem und demſelben Subject. In dem Leſer, wenn er dieſes lieſet, geht eine Veränderung vor, nehmlich er dachte das, was er lieſet, nicht, und denkt es doch, beides findet in ihm ſtatt. Dies iſt nun nicht möglich zu gleicher Zeit, ſondern nach einander, oder zu verſchiedener Zeit; nehmlich ehe er dies las, dachte er es nicht, und jetzt, da er es lieſt, denkt er es. Da nun dieſe Veränderung wirklich iſt, muſs auch die Zeit wirklich ſeyn, die dieſe Veränderung möglich macht.

Antwort. Es wird auch gar nicht geleugnet, daſs die Zeit etwas wirkliches ſei; ſie iſt die wirkliche Form der innern Anſchauung, Veränderungen ſind aber innere Erfahrungen von unſerm Zuſtande in uns, ich nehme ſie ja vermittelſt meines innern Sinnes wahr, der Leſer nimmt wahr, daſs er erſt das, was er jetzt lieſet, nicht dachte, und nun denkt. Nun muſs alles, was wir innerlich wahrnehmen, auch in der Zeit ſeyn, und in derſelben wahrgenommen werden. Wir haben alſo wirklich die Vorſtellungen von den Beſtimmungen unſers innern Zuſtandes in der Zeit, und wir können gar nicht ohne dieſe Vorſtellung der Zeit ſeyn. Aber die Zeit iſt darum doch nichts für ſich ſelbſt beſtehendes, das da wäre, wenn auch unſer Vorſtellungsvermögen nicht wä-

re. Die Zeit ist eine Art, wie ich mich selbst, mit allen Vorstellungen, die ich habe, äussern und innern, Anschauungen und Gedanken, Cörpern und Bildern der Einbildungskraft, anschauen muss, aber nicht ein Gegenstand, der auch ausser meinen Anschauungen etwas reales wäre. Wenn aber ich selbst, oder ein anderes Wesen mich anschauen könnte, ohne dass das Anschauungsvermögen diese Beschaffenheit hätte, dass es jeden Gegenstand in der Zeit vorstellte, so würde die Veränderung zwar nicht als Veränderung, aber doch als etwas angeschauet werden, was nicht in der Zeit wäre. Die Zeit hängt nehmlich eigentlich nicht den Gegenständen, welche angeschauet werden, sondern blos dem Subject an, welches sie anschauet (C. 55. M. I. 65.).

Die Ursache dieses Einwurfs ist, dass die Wirklichkeit des Gegenstandes unseres innern Sinnes unmittelbar durchs Bewusstseyn klar ist, und man nicht bedachte, dass auch dieser Gegenstand zur Erscheinung gehört. Dass die Wirklichkeit der äussern Gegenstände ein blosser Schein seyn könne, und mithin auch der Raum, in welchem sie sich befinden, lehrte schon der empirische Idealismus. Die Gedanken, Gefühle, Bilder der Einbildungskraft aber sind, ihrer Meinung nach, unleugbar etwas wirkliches. Allein wenn auch diese Classe von Vorstellungen etwas wirkliches, nehmlich wirkliche Vorstellungen, und folglich Erscheinungen sind: so hat auch sie wie jede Erscheinung zwei Seiten. Man kann nehmlich fragen, was ist z. B. der Gedanke eines Menschen, wenn er so betrachtet wird, dass man dabei von allem dem abstrahirt, was er dadurch ist, dass der Mensch sich desselben bewusst ist, und ihn im innern Sinn anschauet? und, was ist der Gedanke als Gegenstand des Bewusstseyns und der innern Wahrnehmung? Die Antwort auf die erste Frage

ist: das wissen wir nicht, der Gegenstand mit allen seinen Beschaffenheiten ist problematisch, man kann nicht entscheiden, ob er wirklich, oder auch nur möglich ist. Die Antwort auf die zweite Frage ist: da kommen diesem Gegenstande, als einem Gegenstande der innern Erfahrung, alle die Beschaffenheiten wirklich und nothwendig zu, ohne welche er nicht als Erfahrungsgegenstand vom Anschauungsvermögen erzeuget werden könne, weil dieses Vermögen seine Anschauungen mit diesen Beschaffenheiten, und nicht ohne sie, erzeugen kann (C. 54. M. I, 66.)-

Zeit und Raum sind demnach zwei Erkenntnifsquellen solcher Sätze *a priori*, von welchen das Prädicat nicht schon versteckter Weise im Subject liegt, sondern mit dem Subject so verknüpft wird, dafs dadurch die Erkenntnifs des Subjects erweitert wird (d. i. synthetischer Sätze). Der Grund dieser Verknüpfung ist nehmlich die Anschauung im Raum oder in der Zeit. Die ganze reine Mathematik besteht aus solchen Sätzen. Da aber Raum und Zeit blofs aus der Beschaffenheit unsrer Sinnlichkeit entspringen, so können sie auch nicht auf Dinge an sich, sondern blofs auf Erscheinungen gehen. Wer dagegen, wie Clarke, den Raum und die Zeit für absolute Realitäten hält, und sie für subsistirende Dinge erklärt, der mufs, wie Leibnitz sehr gut gezeigt hat, zwei unermefsliche, unveränderliche und ewige Undinge annehmen. Wer aber, wie Leibnitz, beide für inhärirend ansieht, mufs die apodiktische Gewifsheit der Mathematik bestreiten. Denn *a posteriori* findet keine apodiktische Gewifsheit statt, weil in der Erfahrung alles zufällig ist. Nun sind aber, wie aus Leibnitzens Meinung folgen würde, die Begriffe *a priori* von Raum und Zeit nur Geschöpfe der Enbildungskraft, deren Quelle wirklich in der Erfahrung gesucht werden mufs. Die Einbildung hat nehm-

lich, wie diejenigen behaupten, welche der letztern Meinung zugethan sind, aus den Verhältnissen des Raums und der Zeit, welche man durch Abstraction aus der Erfahrung hergenommen hat, etwas gemacht, was zwar das Allgemeine derselben enthält, aber ohne die Einschränkungen, welche die Natur mit denselben verknüpft hat, nicht statt finden kann. Clarke mit seiner Theorie gewinnt so viel, dass er sich für die mathematischen Behauptungen das Feld der Erscheinungen frei macht, weil diese durchaus Nothwendigkeit und Allgemeinheit fordern, und die Vertheidiger der Subsistenz des Raums eine durchgängige Einförmigkeit und Unermesslichkeit des Raums und der Zeit behaupten. Dagegen verwirren sie sich wieder durch eben diese Behauptungen, wenn der Verstand über das Feld der Erscheinungen hinaus gehen will. Sie finden sich nehmlich genöthigt, dann Gott und alle nicht sinnlichen Dinge in Raum und Zeit zu setzen. Leibnitz und seine Anhänger gewinnen zwar in Ansehung des letztern, nehmlich, dass die Vorstellungen von Raum und Zeit ihnen nicht in den Weg kommen, wenn sie die Dinge, mit Abstraction von aller Sinnlichkeit, blos im Verhältniss auf den Verstand beurtheilen. Allein sie können dafür nicht zeigen, wie mathematische Erkenntnisse *a priori* möglich sind, noch wie die Sätze der Mathematik, wenn sie aus der blossen Einbildung entspringen, mit Recht auf die Erfahrung angewendet werden, und mit derselben übereinstimmen können; und sehen sich genöthigt, die klarsten mathematischen Beweise nicht für Einsichten in die Beschaffenheiten des Raumes zu halten, z. B. von der Theilung des Raumes ins Unendliche; sondern sie nur als Schlüsse aus abstracten und willkührlichen Begriffen anzusehen, die nicht auf wirkliche Dinge bezogen werden können (C. 467.). In Kants Theorie ist beiden Schwierigkeiten abgeholfen (C. 55. ff. M. I. 67.).

Der Raum ist also kein wirklicher Gegenstand, der ohne alle Cörper in demselben äusserlich angeschauet werden kann, sondern blos die Form der äusern Anschauung. Der absolute Raum ist nichts anders, als die blosse Möglichkeit äusserer Erscheinungen. Erst wenn Dinge ihn bestimmen (erfüllen oder begrenzen) entsteht, vermittelst einer der Form des Raumes gemäsen empirischen Anschauung ein äusserer Gegenstand, oder ein Gegenstand im Raum. Diese empirische Anschauung ist also nicht zusammengesetzt aus Erscheinungen und dem Raume, d. h. aus der Wahrnehmung und der leeren Anschauung, denn man kann die Wahrnehmung nicht vom Raume, auch nicht durch die Einbildungskraft, trennen. Beide sind, als Materie und Form, mit einander verbunden in einer und derselben empirischen Anschauung. Will man eins dieser zwei Stücke ausser dem andern setzen, Raum z. B. ausserhalb allen Erscheinungen, so entstehen daraus allerlei solcher leeren Bestimmungen der äusern Anschauung, die doch nicht wahrgenommen werden können, dergleichen Clarke gegen Leibnitz anführt. Z. B. Bewegung, oder auch Ruhe, der Welt im unendlichen leeren Raume, eine Bestimmung des Verhältnisses beider, welche keine mögliche Wahrnehmung, und also auch das Prädicat eines blosen Gedankendinges ist (C. 457. *).

In V, von den Monaden, haben wir gesehen, dafs Leibnitz die Begriffe Materie und
m von dem reinen Verstande verglich, und
htig fand, dafs Materie vor der Form her-
fe. Da er nun hierdurch Monaden be-
he keinen äusern Zustand haben, so fa-
rlicher Weise Raum und Zeit blos als
e an, welche die Ordnung der Monaden
nd sahe den Raum für das Verhältnifs
rknüpfung der Monaden oder äusserlich
estimmten Substanzen als coexisti-

render Dinge, und die Zeit für das Verhältniſs in der Verknüpfung derſelben als ſuccedirender Dinge, d. i. als Gründe und Folgen, an. So würde es auch in der That ſeyn müſſen, wenn der reine Verſtand unmittelbar auf Gegenſtände bezogen werden könnte. Wenn Raum und Zeit wirklich Beſtimmungen der Dinge an ſich ſelbſt, und nicht der Erſcheinungen wären: ſo könnte wegen der Schwierigkeit, welche die Clarkſche Theorie drücken, Raum und Zeit nicht ſubſiſtirend ſeyn. Aber die Leibnitziſche Theorie drücken nicht weniger Schwierigkeiten, wie wir aus Clarkes Einwürfen ſehen, und überdem beweiſen die Gründe, welche man im Art. Expoſition 2, ff. findet, daſs Kants, der Leibnitziſchen und Clarkeſchen entgegengeſetzte Theorie von Zeit und Raum die allein richtige iſt. Hiernach ſind nun Zeit und Raum ſinnliche Anſchauungen, in denen wir alle Gegenſtände lediglich als Erſcheinungen beſtimmen; und folglich geht hier die Form der Anſchauung (Raum und Zeit als Beſchaffenheiten, die aus der Sinnlichkeit des anſchauenden Subjects, oder dem ſinnlichen Anſchauungsvermögen deſſelben entſpringen) vor aller Materie (den Empfindungen durch die äuſsern und innern Sinne) her, und macht die Erfahrung allererſt möglich, indem ſich die Data derſelben, die Empfindungen, nothwendig in Raum und Zeit ordnen müſſen, wodurch allererſt aus ihnen Erſcheinungen oder ſinnliche Gegenſtände werden (C. 323).

Wir ſehen hieraus, daſs dieſer berühmte Lehrbegriff Leibnitzens von Raum und Zeit auch aus der Quelle entſprang, aus welcher ſeine andern Verirrungen herfloſſen; daſs er nehmlich gewiſſe Begriffe, welche aus der Urtheilskraft beim Nachdenken über die Gegenſtände, um für dieſe Gegenſtände Principien aufzuſuchen, entſpringen, und zwar hier die Begriffe Materie und Form,

als Beſtimmungen ſinnlicher Gegenſtände, mit Materie und Form, als Beſtimmungen der Gegenſtände des bloſsen reinen Verſtandes verwechſelte. Wenn ich mir durch den bloſsen Verſtand äuſsere Verhältniſſe der Dinge vorſtellen will, ſo kann dieſes nur vermittelſt des Begriffs ihrer wechſelſeitigen Wirkung geſchehen, und ſoll ich einen Zuſtand eben derſelben Dinge mit einem andern Zuſtand ſo verknüpfen, daſs dieſe Verknüpfung nicht in wechſelſeitiger Wirkung beſteht, alſo nicht ein bloſs äuſserer Zuſtand iſt, ſo kann dieſes nur in der Ordnung der Urſachen und Wirkungen geſchehen. So dachte ſich alſo Leibnitz den Raum als eine gedachte Ordnung in der Gemeinſchaft oder Wechſelwirkung der Subſtanzen, und die Zeit als eine gedachte Ordnung in der Dependenz oder Conſequenz derſelben, oder, wie Kant ſich ausdrückt, als die dynamiſche Folge ihrer Zuſtände als Urſache und Wirkung, oder als der Beſtimmungen in der Succeſſion derſelben. Das Eigenthümliche aber, und von Dingen Unabhängige, was Raum und Zeit an ſich zu haben ſcheinen, ſchrieb er der Verworrenheit dieſer Begriffe zu. Er behauptete nemlich, daſs die Sinne unſere Begriffe von den Dingen verwirren, und dadurch hinderten, daſs wir die Dinge nicht ſo erkenneten, wie ſie an ſich waren, ſondern nur als Erſcheinungen; und dieſes macht nun auch nur, daſs dasjenige, was eine bloſse Form dynamiſcher (oder das Daſeyn betreffender) Verhältniſſe iſt, für eine eigene, für ſich beſtehende und vor den Dingen ſelbſt vorhergehende Anſchauung gehalten werde. Er hielt alſo Raum und Zeit für die intelligibele Form der Verknüpfung der Dinge an ſich ſelbſt, die Dinge aber für intelligibele Subſtanzen (C. 331. M. I. 373).

Wenn wir aber auch von Dingen an ſich ſelbſt etwas durch den bloſsen Verſtand, abſtrahirt

von aller Sinnlichkeit, ſo ſagen könnten, daſs wir dadurch eine wirkliche Erkenntniſs derſelben ausſagten, und nicht bloſs etwa Vernunftbegriffe, die einen ganz andern Zweck haben, oder Verſtandesbegriffe, die ohne Anſchauung leer ſind, entwickelten (welches gleichwohl unmöglich iſt, weil wir durch den Verſtand bloſs Erſcheinungen erkennen, und die Dinge an ſich uns nicht durch die ſinnliche Anſchauung gegeben werden können): ſo würde dieſes doch gar nicht auf Gegenſtände, die wir durch die Sinne erkennen, welche nicht Dinge an ſich ſelbſt vorſtellen, gezogen werden können. Wenn alſo von der Erkenntniſs ſinnlicher Gegenſtände die Rede iſt, ſo werde ich in der transſcendentalen Ueberlegung (die Ueberlegung, ob die Vorſtellung zum reinen Verſtande oder zur ſinnlichen Anſchauung gehört) meine Begriffe jederzeit nur als zur ſinnlichen Anſchauung gehörig vergleichen müſſen, und ſo werden Raum und Zeit Beſtimmungen der Erſcheinungen und nicht der Dinge an ſich ſeyn. Was die Dinge an ſich ſind, weiſs ich nicht, und brauche es auch nicht zu wiſſen, weil ſie mir nie vorkommen können, und dieſes auf die Erkenntniſs der Erfahrungsgegenſtände keinen Einfluſs hat (C. 332. M. I. 374.).

VIII.

Die Lehre vom Unterſchied des Sinnlichen vom Intellectuellen.

ſ. Aeſthetik, 9. f.

Leibnitz war ein Intellectualphiloſoph, d. h. er behauptete, wie Plato, in den Sinnen ſei nichts als Schein, nur der Verſtand erkenne das Wahre. Er nahm eine myſtiſche Realität der Verſtandesbegriffe an, d. i. daſs man die überſinnliche Welt dadurch erkennen könne. Ja, er meinte, daſs die wahren Gegenſtände bloſs intelligibel, dem

Verſtande zugänglich und den Sinnen verborgen, wären, und daſs man dieſe Dinge an ſich durch den, von keinen Sinnen begleiteten, denſelben nur verwirrenden, reinen Verſtand anſchauen könne (C. 881.), ſ. Sinnlichkeit.

IX.

Die Lehre vom höchſten Weſen.

ſ. Gott, 32. ff.

X.

Die Lehre von der Continuität in der Stufenleiter der Geſchöpfe.

Leibnitz lehrte das Geſetz, daſs die Natur keinen Sprung thue. Er ſagt, dieſer Satz ſey in der Phyſik ſehr brauchbar, denn er zerſtöre die Atomen, die kleinen Ruhen und dergleichen Chimären, und berichtige die Geſetze der Bewegung. Dieſen Satz nennt er gewöhnlich das Geſetz der Stetigkeit (*loi de la continuité*), und verſichert, daſs er es zuerſt bekannt gemacht habe (*Theodicée T. II.* §. 348.) ſ. Continuität. 3.

Leibnitz rechnet hierher auch, was vor ihm verſchiedentlich gelehrt war, was er aber zuerſt in Gang gebracht hat, das logiſche Geſetz der Continuität der Arten (*continui ſpecierum, formarum logicarum*), ſ. Affinität, beſonders 9. ff.

XI.

Die Theodicee.

Unter einer Theodicee verſteht man die Vertheidigung der höchſten Weisheit des Welturhebers gegen die

Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen Gottes Weisheit erhebt (S. III. 385.). Leibnitz hat auch eine solche Theodicee versucht. Er behauptet in derselben, dafs Gott, vermöge seiner höchsten Weisheit, verbunden mit einer endlosen Güte, nicht umhin konnte, das Beste zu erwählen, weil ein geringeres Gut eine Art von Uebel ist, wenn es ein gröfseres hindert, und etwas besser gemacht werden könnte, und sich also in Gottes Handlungen etwas verbessern lassen würde. Nun kann man von der höchsten Weisheit, welche nicht weniger geregelt ist, als die Mathematik, in der alles gleich oder gar nichts geschieht, wenn nichts zu unterscheiden ist, wohl sagen, dafs, wenn es unter allen möglichen Welten keine beste gäbe, Gott gar keine Welt hervorgebracht haben würde. Folglich hat Gott die beste Welt gewählt, weil er nichts thut, ohne nach der höchsten Vernunft zu handeln. Ein Gegner, der auf dieses Argument nicht antworten könne, würde vielleicht auf den Schluss durch ein entgegengesetztes Argument antworten, und sagen, dafs die Welt hätte ohne Sünden und Leiden seyn können; aber ich leugne, sagt Leibnitz, dafs sie dann die beste gewesen seyn würde. Alles ist in jeder möglichen Welt aufs genaueste verknüpft; die Welt ist jedesmal ganz aus einem Stücke, wie ein Ocean; die geringste Bewegung in derselben pflanzt ihre Wirkung bis in jede Weite fort, obgleich diese Wirkung nach Proportion der Entfernung weniger merklich wird. Und so kann nichts im Universum verändert werden (eben so wenig, als in einer Zahl), ohne dafs es sein Wesen, oder, wenn man will, seine numerische Individualität verliert. Tiedemann sagt ganz richtig (Geist der spec. Phil. B. VI. S. 442.): von diesem Satze finde ich den Beweis nicht in der Allgemeinheit, wie er sie, als gültig von jeder Welt, haben mufs.

b. Durch den Grundſatz von der beſten Welt ſucht nun Leibnitz die vom Uebel hergenommenen Schwierigkeiten zu löſen, und zu zeigen, daſs aus deſſen Daſeyn nichts folgt, was den göttlichen Vollkommenheiten im geringſten nachtheilig ſey, oder berechtige, an ihnen zu zweifeln. Er ſtellt die Sache ſo vor: die Uebel ſollten eigentlich nicht dieſen Namen führen, denn ſie ſind wirklich etwas Gutes, weil ſie zur beſten Welt gehören. Es iſt wahr, daſs man ſich Welten als möglich einbilden kann, die ohne Sünde und ohne Unglück ſind; aber dieſe Welten würden weit ſchlechter ſeyn, als die unſrige; ich kann das nicht im Einzelnen darthun, ſagt er, denn kann ich unendliche Dinge erkennen, darſtellen und vergleichen? Man muſs es aber aus der Wirkung (*ab effectu*) ſchlieſsen, weil Gott dieſe Welt, ſo wie ſie iſt, gewählt hat.

c. Man kann das Uebel metaphyſich, phyſiſch und moraliſch nehmen. Das metaphyſiſche Uebel beſteht in der bloſsen Unvollkommenheit; das phyſiſche Uebel in dem Leiden; und das moraliſche Uebel in der Sünde. Von dieſen Uebeln liegt das metaphyſiſche im Weſen der Dinge, und war demnach ſchlechterdings unvermeidlich. Jede Creatur iſt weſentlich eingeſchränkt, und hat dieſe Unvollkommenheit ſchon von aller Ewigkeit her in Gottes Begriffen. Schafft nun Gott etwas, ſo ſchafft er bloſs das Reelle, das Poſitive; das Negative bedarf keiner hervorbringenden Urſache. An dieſem Uebel iſt alſo Gott nicht Schuld. Das moraliſche Uebel entſpringt aus der Freiheit, und deren Miſsbrauch zunächſt; ſeine erſte Urſache aber iſt die urſprüngliche Unvollkommenheit in dem Weſen der Creaturen, d. h. das metaphyſiſche Uebel. Denn man muſs bedenken, daſs vor der Sünde eine urſprüngliche Unvollkommenheit in der Creatur iſt, weil die Creatur

wesentlich beschränkt ist, daher kann sie nicht alles wissen, und kann daher irren und andere Fehler begehen. Gott will das moralische Uebel nicht. Er läfst die Sünde blofs zu; denn er würde gegen das fehlen, was er sich selbst schuldig ist, was er seiner Weisheit, seiner Güte, seiner Vollkommenheit schuldig ist, wenn er nicht dem grofsen Resultat aller seiner Tendenzen zum Guten folgte, und wenn er nicht das wählte, was schlechthin das Beste ist, ungeachtet des Moralischbösen, welches durch die höchste Nothwendigkeit der ewigen Wahrheiten darin verwickelt ist. Er will also das moralische Uebel nur als Bedingung *sine qua non* zulassen, oder aus hypothetischer Nothwendigkeit, welche es mit dem Besten verbindet. Das physische Uebel, Leiden, Elend und dergleichen, betrachtet Leibnitz als Folge, oder eigentlich als Strafe des moralischen, und findet eben deswegen wenig Schwierigkeiten, den Schöpfer zu rechtfertigen. Dafs man auch oft wegen schlechter Handlungen Anderer leidet, rechtfertigt er damit, dafs diese Leiden uns allemal ein weit gröfseres Glück bereiten. Endlich, sagt er, gehören die Leiden, wie die Mifsgeburten, mit zur Weltordnung, es war besser, diese Mängel zuzulassen, als die allgemeinen Gesetze zu übertreten; ja, diese Mifsgeburten selbst gehören zur Naturordnung, sie sind dem allgemeinen Willen Gottes gemäfs, gerade wie in der Mathematik es manchmal scheinbare, dennoch aber in eine grofse Ordnung sich auflösende Unregelmäfsigkeiten giebt. Bei der Ungleichheit unter den Menschen erinnert er, nicht alles müsse gleich seyn; die Ameise dürfe kein Pfau, die Felsen nicht alle gleich hoch, oder mit Blumen bedeckt seyn; Armuth und Reichthum gleich zu vertheilen, sey nicht schicklich; die Pfeifen einer Orgel können ja nicht alle gleiche Gröfse haben. Als einen Rechtfertigungsgrund von nicht geringem Gewichte fügt Leibnitz noch bei, dafs weniger physisches Uebel, Verdrufs nehmlich,

Schmerz, Krankheit und dergleichen, als phyſiſches Gutes in der Welt vorhanden iſt. Zum phyſiſchen Guten gehört nicht bloſs Vergnügen, ſondern ſehr oft ein gewiſſer Mittelzuſtand, wo man weder leidet, noch ſehr ergötzt wird, Geſundheit z. B.; denn man iſt wohl genug, wenn man nicht übel iſt, wie es ein Grad von Weisheit iſt, keine Thorheit an ſich zu haben. Alle Empfindungen alſo, die uns nicht miſsfallen, alle Uebungen unſerer Kräfte, die uns nicht beſchweren, und deren Hinderung uns läſtig fallen würde, ſind phyſiſche Güter, wenn ſie auch kein Vergnügen gewähren. Ja, der zu häufige Genuſs und die Gröſse der Vergnügungen würden ſehr groſse Uebel ſeyn, die hochgewürzten Speiſen ſchaden der Geſundheit, und überhaupt ſind die cörperlichen Ergötzungen allemal Verſchwendungen der Lebensgeiſter. Die Vergnügungen des Geiſtes ſind die reinſten und geſchickteſten zur Erhaltung einer dauerhaften Zufriedenheit. Daſs oft das Uebel für zahlreicher gehalten wird, kommt daher, daſs es unſre Aufmerkſamkeit mehr auf ſich zieht. Geſetzt aber auch, unſere Erde enthalte wirklich mehr Böſes als Gutes, ſo darf doch nicht von unſerer Erde auf die ganze Welt geſchloſſen werden. Auch iſt ja möglich, daſs das Gute in den nicht denkenden Geſchöpfen, das Uebel in den denkenden überwiegend iſt. Das, was wir von der Welt kennen, iſt beinahe Nichts gegen das, was wir nicht kennen, und doch Urſache haben zuzulaſſen; da nun alle Uebel, die man uns entgegenſetzen kann, in dieſem Beinahe-Nichts ſind: ſo iſt es möglich, daſs alle Uebel auch ein Beinahe-Nichts ſind in Vergleichung mit dem Guten, das im Univerſum iſt.

d. Gott weiſs alles Zukünftige vorher, denn es iſt eine Folge der Weltordnung; dies ſtehet der Freiheit nicht entgegen, denn wären die freien Handlungen auch ganz unabhängig von Gottes Rathſchlüſſen, ſo würden ſie ſich dennoch vorher

ſehen laſſen, denn Gott würde ſie ſo ſehen, wie ſie ſind, ehe er beſchlöſſe, ihnen das Daſeyn zu geben. Dies folgt auch daraus, daſs alles einen zureichenden Grund hat, und alle Weltbegebenheiten in durchgängiger Verknüpfung ſtehen. Wie kann aber Gott die Verbrechen ſtrafen, wenn er durch die Weltenordnung ſie ſelbſt dazu macht? Die Vorherbeſtimmung unſrer Handlungen durch vorausgehende Urſachen bringt keine Nothwendigkeit in die Willensentſchlüſſe, indem der Wille durch die Bewegungsgründe bloſs geneigt gemacht, nicht genöthigt wird, alſo die Entſchlüſſe dadurch nur Gewiſsheit, nicht Nothwendigkeit bekommen. Die Vorherbeſtimmung aller Begebenheiten, hebt ihre Zufälligkeit nicht auf, hat nicht abſolute oder geometriſche Nothwendigkeit zur Folge, mithin wird durch ſie die Freiheit nicht vernichtet. Geſetzt, einer habe den gröſsten Durſt, oder jede andere Begierde im höchſten Grade; er kann doch ſtets Gründe finden, ihr zu widerſtehen. Aber Abweſenheit abſoluter Nothwendigkeit iſt ja zur Moralität hinreichend! Gott hat unter allen möglichen Welten die erwählt, worin die freien Geſchöpfe ſolche oder ſolche Entſchlüſſe faſſen würden; mithin iſt durch dies Decret die Natur der freien Handlungen nicht geändert, nur ſind dadurch die Handlungen ſelbſt zur Wirklichkeit gebracht worden. Wenn Gott das Beſte wählt, wird auch das Gegentheil nicht dadurch unmöglich, es läſst ſich, abſtract genommen, ſo gut als das andere ausführen; Gott handelt nach eigenem Antriebe, ohne äuſsern Zwang. Die Bewegungsgründe wirken nicht auf den Geiſt, ſondern umgekehrt, der Geiſt wirkt durch die Bewegungsgründe; denn dieſe ſind nichts anders, als ſeine Diſpoſitionen oder Stimmungen, mithin bloſs in ihm ſelbſt. Nach der vorher beſtimmten Harmonie entſpringen alle Handlungen einfacher Subſtanzen allein aus ihrem Innern, aus allmähliger Entwickelung des in ihnen enthaltenen Princips der Thätigkeit. Die äu-

ſsere Einwirkung fällt gänzlich weg, und es wird die vollkommenſte Spontaneität (Selbſtthätigkeit) erhalten. Unſere Entſchlieſsungen hängen zwar nicht ganz von uns ab, aber wir vermögen doch unſern Willen durch Umwege zu lenken, indem wir nehmlich auf die Zukunft ſolche Maaſsregeln ergreifen, wodurch unſre gegenwärtigen Triebe und Neigungen andre Richtungen bekommen. Das Beſtreben, nach dem Erkannten zu handeln, iſt vom Erkenntniſs verſchieden, und kommt nicht aus dem Erkennen, ſondern aus der Spontaneität der Seele, da hingegen der Beifall im Erkennen ſelbſt ſchon enthalten iſt, und aus ihm nur bemerkbarer ſich entwickelt. Dieſemnach giebt es kein vollkommenes Gleichgewicht der Beweggründe, ſonſt würde daraus ein gänzliches Nichthandeln folgen, und gleich Buridans Eſel (zwiſchen zwei Wieſen) würden Menſchen mit gleichem Hunger und gleichem Durſte vor Hunger und Durſt ſterben, wenn ſie in gleicher Entfernung zwiſchen Speiſe und Trank ſich befänden. Nach dem Satz des Nichtzuunterſcheidenden iſt ſo ein Fall unmöglich, er iſt eine Erdichtung, die im Univerſum nicht ſtatt haben kann, in der Naturordnung. Denn das Univerſum kann durch eine Ebene, welche mitten durch den Eſel ſenkrecht und ſeiner Länge nach geht, nicht in zwei ganz gleiche Theile getheilt werden, ſo daſs auf beiden Seiten alles gleich und ähnlich wäre. Wenn eine Wirkung gewiſs iſt, ſo iſt es auch die Urſache, die jene hervorbringen wird; und wenn die Wirkung geſchieht, ſo wird es immer durch eine proportionirte Urſache ſeyn. Strafen können ſtatt haben, um die ſchädlichen Mitglieder wegzuräumen, um die Uebertreter zu beſſern, und um Andern zum Beiſpiel zu dienen; ſie ſind alſo keinesweges überflüſſig, weil die Erfahrung lehrt, daſs ſie dieſen Erfolg haben. Und dieſer Erfolg, er ſey nun ein Uebel oder ein Gutes, iſt nur durch die gebrauchten Belohnungen und Strafen und unter

deren Vorausſetzung unausbleiblich. Uebrigens können wir die Urſachen nicht allemal wiſſen, um welcher willen Gott dies oder jenes thut, und den einen in gute, den andern in ſchlechte Umſtände verſetzt.

Kant hat in einer Abhandlung, welche den Titel hat: Ueber das Miſslingen aller philoſophiſchen Verſuche in der Theodicee (S. III. 385. ff.) gezeigt, daſs keine Theodicee möglich iſt, woraus dann folgt, daſs auch die Leibnitziſche nothwendig miſsglücken muſste.

Zu einer Theodicee, ſagt Kant, wird erfordert, daſs derjenige, welcher ſich anmaſst, die Sache Gottes zu vertheidigen, beweiſe, entweder

1. daſs das, was wir in der Welt als zweckwidrig beurtheilen, es nicht ſei.

   Dieſes bemühet ſich auch Leibnitz zu beweiſen in b;

   oder

2. daſs wenn es auch etwas zweckwidriges in der Welt gebe, es doch gar nicht als Factum, ſondern als unvermeidliche Folge aus der Natur der Dinge beurtheilt werden müſſe.

   Dieſes will Leibnitz zeigen in c;

   oder

3. daſs es wenigſtens nicht als Factum des höchſten Urhebers aller Dinge, ſondern bloſs der Weltweſen, denen etwas zugerechnet werden kann, d. i. der Menſchen (allenfalls auch höherer, guter oder böſer, geiſtiger Weſen) angeſehen werden müſſe.

Dieſes will Leibnitz in d zeigen.

(S. III, 586.).

Das Zweckwidrige in der Welt aber, was der Weisheit ihres Urhebers entgegengeſetzt werden könnte, iſt dreifacher Art:

I. das ſchlechthin Zweckwidrige, was weder als Zweck noch Mittel von einer Weisheit gebilligt und begehrt werden kann; dies iſt das moraliſche Zweckwidrige, oder das eigentliche Böſe der Sünde, was Leibnitz das moraliſche Uebel nennt;

II. das bedingt Zweckwidrige, welches zwar nie als Zweck, aber doch als Mittel, mit der Weisheit eines Mittels zuſammen beſteht; dieſes iſt das phyſiſche Zweckwidrige, oder das eigentliche Uebel (der Schmerz), was Leibnitz das phyſiſche Uebel nennt;

III. das Zweckwidrige im Miſsverhältniſs der Verbrechen und Strafen in der Welt.

Die Vertheidigung der höchſten Weisheit des Welturhebers gegen Einwürfe, die von dieſem Miſsverhältniſs hergenommen ſind, fehlt ganz in Leibnitzens Theodicee.

Die Eigenſchaften der höchſten Weisheit des Welturhebers, wogegen jene Zweckwidrigkeiten als Einwurfe auftreten, ſind alſo auch drei:

A. die Heiligkeit deſſelben, als Geſetzgebers (Schöpfers), im Gegenſatze mit dem Böſen;

B. die Gütigkeit deſſelben, als Regierers (Erhalters), im Gegenſatze mit dem Uebel;

C. die Gerechtigkeit deſſelben, als Richters (Vergelters), im Gegenſatze mit der Straflosigkeit der Laſterhaften.

I. Wider die Beſchwerde gegen die Heiligkeit des göttlichen Willens aus dem Moraliſchböſen giebt es drei Rechtfertigungsgründe.

a. Es giebt gar kein Moraliſchböſes; für das Weltbeſte mag das, was wir das Moraliſchböſe nennen, gerade das ſchicklichſte Mittel ſeyn; die Wege des Höchſten ſind nicht unſre Wege (*ſunt ſuperis ſua jura*).

Dieſe Apologie iſt ärger als die Beſchwerde, ſie bedarf keiner Widerlegung, und kann der Verabſcheuung jedes Menſchen, der das Mindeſte Gefühl für Sittlichkeit hat, frei überlaſſen werden.

b. Es giebt ein Moraliſchböſes, allein dies entſpringt aus der Freiheit, und dem Misbrauch derſelben; die Urſache dieſes Misbrauchs iſt aber die urſprüngliche Unvollkommenheit in dem Weſen der Creaturen, das heiſst, in der Einſchränkung des Weſens der Dinge.

Dies iſt Leibnitzens erſter Rechtfertigungsgrund für die höchſte Weisheit in Anſehung des Moraliſchböſen. Aber durch dieſen Grund wird das Böſe ſelbſt gerechtfertigt; und man müſste, da es nicht als die Schuld der Menſchen ihnen zugerechnet werden kann, aufhören es ein moraliſches Böſe zu nennen.

c. Die Schuld des Moraliſchböſen fällt auf den Menſchen, nicht auf Gott; denn Gott hat es als That des Menſchen aus weiſen und gütigen Urſachen bloſs zugelaſſen.

Dies ist ein anderer Rechtfertigungsgrund, mit dem Leibnitz Gottes höchste Weisheit zu retten meint. Allein, wenn man auch an dem Begriff des Zulassens eines Wesens, welches ganz und alleiniger Urheber der Welt ist, keinen Anstoss nehmen will, so läuft doch diese Apologie mit der vorigen auf einerlei Folge hinaus. Da es Gott unmöglich war, das Böse zu verhindern, so liegt der Grund davon in dem Wesen der Dinge, also fällt die Schuld davon nicht auf den Menschen, und es ist kein moralisches Böse, sondern ein Uebel.

Alle diese Rechtfertigungsgründe vernünfteln also das Moralischböse weg, und heben alle Moralität auf. Schon Plato rechtfertigte Gott auf diese unstatthafte Art.

II. Wider die Beschwerde gegen die Gütigkeit des göttlichen Willens aus dem physischen Uebel giebt es auch drei Rechtfertigungsgründe:

a. Es giebt in der Welt gar kein Uebergewicht der Uebel über die angenehmen Genüsse des Lebens; denn jeder will doch lieber leben als todt seyn, und die Selbstmörder haben den Selbstmord doch bis zum Augenblick der That aufgeschoben, und folglich bis dahin mehr angenehme Genüsse als Schmerz gehabt; und wenn sie sich nun das Leben nehmen, so gehen sie doch in einen Zustand über, in welchem sie ohne alle Empfindung, also auch ohne Empfindung des Schmerzes sind. Folglich giebt es auch für den Unglücklichsten, den Selbstmörder, mehr angenehme Genüsse, als Uebel.

Allein, man kann dieſe Sophiſterei ſicher der Beantwortung eines jeden Menſchen von geſundem Verſtande überlaſſen, der lange genug gelebt und über den Werth des Lebens nachgedacht hat; er wird gewiſs (wie auch ſchon Bayle und la Mothe le Vayer ſagen) das Spiel des Lebens auf dieſer unſrer Erdenwelt unter keinerlei Bedingung noch einmal durchzuſpielen Luſt haben.

Al-Raſi lehrte daher, in einem Buche, Theoſophie betitelt: es gäbe mehr Uebel als Gutes; man vergleiche, ſagt er, des Menſchen Vergnügungen, die er zur Zeit des Glücks genieſst, mit den Schmerzen, Qualen, Sorgen und Aengſten in Zeiten des Unglücks: ſo wird man finden, das Menſchenleben ſei ein groſses Uebel, eine groſse Strafe (Tiedemann IV. S. 159).

b. Es giebt in der Welt ein Uebergewicht der ſchmerzhaften Gefühle über die angenehmen; allein dies kann von der Natur eines thieriſchen Geſchöpfs nicht getrennt werden.

So rechtfertigt der Graf Veri die höchſte Weisheit, in dem Buche: über die Natur des Vergnügens. Aber auch Plato, die Stoiker, Plotin, Auguſtinus, Aeneas aus Gaza, Moſes Maimonides und ſpäter Leibnitz rechtfertigen Gott ſo. Aber, wenn dem alſo iſt, warum hat uns denn der Urheber unſers Daſeyns ins Leben gerufen, wenn es nach unſerm richtigen Ueberſchlage für uns nicht wünſchenswerth iſt?

c. Gott hat uns um einer künftigen Glückseligkeit willen in die Welt gesetzt, vor jener Glückseligkeit muſs aber ein mühe- und trübsalvoller Zustand hergehen, damit wir durch den Kampf mit Widerwärtigkeiten jener Herrlichkeit würdig werden.

Warum soll es denn aber für die Gottheit nicht thunlich gewesen seyn, das Geschöpf mit jeder Epoche seines Lebens zufrieden werden zu lassen?

Alle diese Rechtfertigungsgründe vernünfteln also das physische Uebel weg, indem sie es als unentbehrlich zum Wohl, also selbst für etwas Gutes ausgeben.

III. Wider die Beschwerde gegen die Gerechtigkeit des göttlichen Willens aus der Straflosigkeit des Bösewichts giebt es endlich auch drei Rechtfertigungsgründe:

a. Es giebt in der Welt keine Straflosigkeit; denn die innern Vorwürfe des Gewissens plagen den Lasterhaften noch ärger als Furien.

Allein in diesem Urtheile liegt offenbar ein Misverstand. Denn der tugendhafte Mann leihet hierbei dem Lasterhaften seinen Gemüthscharakter, nehmlich die Gewissenhaftigkeit in ihrer ganzen Strenge.

b. Es giebt in der Welt zwar Straflosigkeit; allein dies ist eigentlich nicht moralische Misshelligkeit, weil es eine Eigenschaft der Tugend ist, mit Widerwärtigkeiten zu ringen, wozu der Schmerz des Tugendhaften aus der Vergleichung seines Unglücks mit dem Glück des Lasterhaften auch gehört.

Allein dann müfste wenigſtens noch das Ende des Lebens die Tugend krönen und das Laſter beſtrafen. Die Erfahrung giebt aber viele Beiſpiele davon, dafs dieſes Ende oft widerſinnig ausfällt; und alſo ſcheint das Leiden dem Tugendhaften nicht zugefallen zu ſeyn, damit ſeine Tugend rein ſei, ſondern weil ſie es iſt, und weil ſie den Regeln der klugen Selbſtliebe entgegen war.

c. In dieſer Welt mufs alles Wohl oder Uebel blofs als Erfolg aus dem Gebrauche der Vermögen der Menſchen, nach Geſetzen der Natur, proportionirt ihrer angewandten Geſchicklichkeit und Klugheit, zugleich auch den Umſtänden, darein ſie zufälliger Weiſe gerathen, beurtheilt werden.

Allein worauf will man alsdann die Behauptung gründen, dafs dies in einem zukünftigen Leben anders ſeyn werde?

Dieſe Rechtfertigungsgründe vernünfteln alſo die Strafloſigkeit weg, aber ohne Erfolg.

Leibnitzens, und alle bisherige, Theodicee, leiſtet alſo nicht, was ſie verſpricht. Ob aber nicht mit der Zeit noch eine tüchtigere Theodicee werde gefunden werden, das bleibt dabei noch immer unentſchieden, wenn wir nicht mit Gewifsheit darthun: dafs unſre Vernunft zur Einſicht in

das Verhältnifs, in welchem eine Welt, ſo wie wir ſie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchſten Weisheit ſtehe,

ſchlechterdings unvermögend ſei; dann iſt alle

Theodicee ganz unmöglich. Und dies läſst ſich ſo darthun:

Wir haben von einer Kunſtweisheit in der Einrichtung dieſer Welt einen Begriff (ſ. Kunſtweisheit), auch von einer moraliſchen Weisheit (ſ. Weisheit, moraliſche); aber von der Einheit in der Zuſammenſtimmung jener Kunſtweisheit mit der moraliſchen Weisheit in einer Sinnenwelt haben wir keinen Begriff. Denn

1. als Naturweſen bloſs dem Willen ſeines Urhebers folgen zu müſſen;

2. als freihandelndes Weſen dennoch der Zurechnung fähig zu ſeyn,

iſt eine Vereinbarung von Begriffen, die wir zwar in der Idee des höchſten Guts (in der überſinnlichen Welt, ſ. Gut, höchſtes) zuſammen denken müſſen; aber, weil es uns unmöglich iſt, das Ueberſinnliche (Intelligibele) zu erkennen, nicht einzuſehen vermögen. S. übrigens: Theodicee.

Leichtgläubigkeit,

credulitas, *crédulité*. Der Glaube, der ſich auf Gegenſtände des möglichen Wiſſens oder Meinens bezieht (U. 463). Glaube iſt hier die Denkungsart im Fürwahrhalten, nicht ein einzelner Akt. Gegenſtände des möglichen Meinens ſind ſolche Objecte, die zwar Gegenſtände der Sinnenwelt, aber doch für unſre Erfahrungserkenntniſs unzugänglich ſind, z. B. die magnetiſche Materie, oder die Bewohner andrer Planeten. Nun kann man zwar einen doctrinalen Glauben an ſolche Gegenſtände haben (ſ.

Fürwahrhalten, 11.), allein dieser Glaube ist doch nur zufällig. Wer nun diesen Glauben für gleich unumstöfslich mit dem nothwendigen hält, und so Gegenstände der Meinung mit Gegenständen des Glaubens verwechselt; oder wer diesen Glauben für eben so sicher hält als ein auf unumstöfslichen Gründen beruhendes Wissen, und so Gegenstände der Meinung mit Thatsachen verwechselt, ist leichtgläubig im Theoretischen. Gegenstände des möglichen Wissens sind solche Objecte, die entweder Gegenstände der Sinnenwelt sind, so dafs von ihnen eine Erfahrungserkenntnifs möglich ist, oder die doch die nothwendigen Gesetze für die Gegenstände der Sinnenwelt enthalten, und sich als solche beweisen lassen. Diese Gegenstände heifsen Thatsachen. So sind z. B. das Daseyn unsrer Sonne sowohl, als auch dafs zweimal zwei vier ist, Thatsachen; die erstere aber ist eine empirische, die andere eine Thatsache *a priori*. Die empirischen Thatsachen sind wieder von zweierlei Art: solche, die auf unsrer eigenen Erfahrung beruhen, und folglich Gegenstände des unmittelbaren empirischen Wissens sind; und solche, die auf Andrer Erfahrung beruhen, und daher Gegenstände des mittelbaren empirischen, oder historischen Wissens sind. Dafs eine Sonne am Himmel steht, ist eine unmittelbare Thatsache, denn ein Jeder, der Augen hat, kann sie sehen; dafs der Kaiser Augustus gelebt hat, ist eine historische Thatsache, und beruhet auf der Zuverlässigkeit der Zeugnisse Anderer. Der sogenannte historische Glaube oder das Fürwahrhalten auf das Zeugnifs Anderer ist eigentlich kein Glaube, sondern ein Wissen, denn es stützt sich auf objective Gründe. Wir können mit derselben Gewifsheit eine empirische Wahrheit auf das Zeugnifs Anderer annehmen, als wenn wir durch Thatsachen der eigenen Erfahrung dazu gelangt wären. Bei dem historischen empirischen Wissen ist es

was Trügliches, aber auch bei dem unmittelbaren. Zu den Erforderniſſen eines unverwerflichen Zeugen gehört Authenticität (Tüchtigkeit, d. i. daſs er hat die Wahrheit ſagen können) und Integrität (Ehrlichkeit, d. i. daſs er hat die Wahrheit ſagen wollen. Wer nun, ohne Rückſicht auf Authenticität und Integrität der Zeugen, eine hiſtoriſche Thatſache für wahr hält, der iſt leichtgläubig, im engſten Sinne des Worts. Aber auch der, welcher Vernunftwahrheiten oder Thatſachen *a priori* ohne Rückſicht auf objective Gründe oder ſolche, die für Jedermann gültig ſind, für wahr hält, iſt leichtgläubig im Theoretiſchen. Und ſo kann man auch ſagen: Leichtgläubigkeit iſt die theoretiſche Denkungsart (die Denkungsart, welche die Erkenntniſs oder das Wiſſen betrifft, wozu auch das Handeln gehört, in ſo fern daſſelbe nicht in Beziehung auf Moralität betrachtet wird) im Fürwahrhalten desjenigen, was für die theoretiſche Erkenntniſs unzugänglich iſt. Nun iſt dieſe Unzugänglichkeit entweder zufällig und willkührlich (ſubjectiv), oder nothwendig und unwillkührlich, und im letztern Fall betrifft ſie entweder ſinnliche oder überſinnliche Gegenſtände. Im erſtern Fall betrifft die Leichtgläubigkeit Gegenſtände des möglichen Wiſſens, und iſt die ſchlimmſte von allen; im zweiten Fall betrifft ſie Gegenſtände des möglichen Meinens; im dritten Fall ſolche, für die es, ihrer Natur nach, gar keine objectiven Gründe geben kann. Die Leichtgläubigkeit der letztern Art verdient am wenigſten Tadel, weil die ſubjectiven Gründe (moraliſchen Glaubensgründe) für ſolche Gegenſtände ſehr leicht für objective Gründe gehalten werden können. Man könnte daher denjenigen, welcher der Maxime nachhängt, Zeugniſſe ohne Rückſicht auf ihre Authenticität und Integrität zu glauben, leichtgläubiſch, denjenigen aber, welcher ſubjective Gründe für objective hält, und Gegenſtände theoretiſch begrün-

den zu können vermeint, von denen dies doch, ihrer Natur nach, nicht möglich iſt, leichtgläubig nennen (U. 462. ff. L. III. *).

Leidenſchaft,

paſſio animi, perturbatio animi, paſſion. Eine Neigung, welche alle Beſtimmbarkeit der Willkühr durch Grundſätze erſchwert oder unmöglich macht (U. 121. A. 203.). Die Neigung iſt aber eine habituelle Begierde. Folglich iſt die Leidenſchaft eine ſolche zur Gewohnheit gewordene Begierde eines Menſchen, welche es ihm ſchwer oder gar unmöglich macht, ſeine Willkühr durch Grundſätze zu beſtimmen. Sie iſt eine Neigung, welche die Herrſchaft über uns ſelbſt ausſchlieſst (R. 20.*)). So iſt die Rachſucht diejenige Begierde, welche man die Rachbegierde nennt, wenn ſie einem Menſchen ſo zur Gewohnheit geworden iſt, daſs ſie es ihm erſchwert oder gar unmöglich macht, ſeine Willkühr durch den Grundſatz der Verſöhnlichkeit, oder die Feindſeligkeit Anderer nicht mit Haſs zu erwidern, zu beſtimmen. Wer alſo der Rachſucht ergeben iſt, hat, in Anſehung der Rachbegierde, d. i. der Begierde, denen Schaden zu thun, die ihn beleidigt haben, keine Herrſchaft über ſich ſelbſt, ſondern wird von dieſer Begierde beherrſcht. Man kann alſo ſagen, daſs die Leidenſchaft diejenige Neigung iſt, durch welche die Vernunft verhindert wird, ſie, in Anſehung einer gewiſſen Wahl, mit der Summe aller Neigungen zu vergleichen (A. 226.).

Man benennt die Leidenſchaft (die aus der Cultur der Menſchen hervorgehenden Neigungen), mit dem Worte Sucht, z. B. Ehrſucht, Rachſucht, Habſucht, Herrſchſucht u. ſ. w. Leiden-

ſchaft ſetzt immer eine Maxime (Handlungsregel) des Subjects voraus, nach einem, von der Neigung ihm vorgeſchriebenen Zwecke zu handeln. Sie iſt alſo jederzeit mit der Vernunft des Subjects verbunden, daher kann man bloſsen Thieren eben ſo wenig Leidenſchaften beilegen, als reinen Vernunftweſen. Man nennt bei bloſsen Thieren auch die heftigſte Neigung (z. B. die Geſchlechtsvermiſchung) nicht Leidenſchaft, weil ſie keine Vernunft haben, die allein den Begriff der Freiheit begründet, mit welcher die Leidenſchaft in Colliſion kommt, deren Ausbruch alſo dem Menſchen zugerechnet werden dann (A. 232.). Auch enthält die Leidenſchaft immer ein beharrliches Princip in Anſehung des Gegenſtandes, auf den ſie gerichtet iſt. Ehrſucht, Rachſucht, Habſucht u. ſ. w. werden nie vollkommen befriedigt, und werden eben daher unter die Leidenſchaften gezählt, als Krankheiten, wider die es nur Palliativmittel giebt (A. 227). Das Vermögen des geſcheuten Mannes, die von Leidenſchaften Beherrſchten zu ſeinen Abſichten zu gebrauchen, darf verhältniſsmäſsig deſto kleiner ſeyn, je mächtiger die Leidenſchaft iſt, die den andern Menſchen beherrſcht (A. 236.).

Leidenſchaften ſind Krebsſchäden für die reine praktiſche Vernunft, und mehrentheils unheilbar; weil der Kranke nicht geheilt ſeyn will und ſich der Herrſchaft des Grundſatzes entzieht, durch den die Heilung allein möglich wäre (A. 227).

Gleichwohl haben die Leidenſchaften auch ihre Lobredner gefunden (denn wo finden die ſich nicht, wenn einmal Bösartigkeit in Grundſätzen Platz genommen hat), und es heifst: daſs nie etwas Groſses in der Welt ohne heftige Leidenſchaften ausgerichtet worden, und die Vorſehung ſelbſt habe ſie weislich gleich als Springfedern in die menſchliche Natur gepflanzt. Von den Neigungen iſt dieſes wahr, aber daſs dieſe Leidenſchaften wer-

den dürften, ja wohl gar sollten, hat die Vorsehung nicht gewollt, und sie in diesem Gesichtspunct vorstellen, mag einem Dichter verziehen werden (z. E. einem Pope, welcher sagt: ist die Vernunft ein Magnet, so sind die Leidenschaften Winde); aber die Philosophie darf diesen Grundsatz nicht an sich kommen lassen, selbst nicht, um sie als eine provisorische (vorläufige) Veranstaltung der Vorsehung zu preisen, welche absichtlich, ehe das menschliche Geschlecht zum gehörigen Grade der Cultur gelangt wäre, sie in die menschliche Natur gelegt hätte (A. 229).

Bei allen diesen Untersuchungen über die Leidenschaft fehlt doch noch ein wesentliches Kennzeichen derselben, durch dessen Mangel auch die angegebenen Erklärungen zu weit sind. Leidenschaften können nur solche Neigungen seyn, die von Menschen auf Menschen gerichtet sind, so fern diese auf Zwecke gehen, in welchen beide Menschen miteinander zusammenstimmen, oder einander widerstreiten (A. 234). Hierdurch zerfallen alle Leidenschaften in zwei Classen, nehmlich in die der Liebe, bei denen die Zwecke der Menschen zusammenstimmen, und in die des Hasses, bei denen die Zwecke einander widerstreiten. Neigungen, die blos auf Sachen, z. B. eine Kuh gerichtet sind, kann man nur leidenschaftliche Neigungen nennen (A. 230.).

Die Leidenschaften werden eingetheilt in

1. die Leidenschaften der natürlichen (angebohrnen) Neigung, oder solche, die blos der thierischen Natur des Menschen angehören. Es giebt eigentlich nur drei Hauptnaturtriebe, nach welchen sich auch die Leidenschaften müssten classificiren lassen, weil jede Leidenschaft eine Neigung oder habituelle Begierde ist, und jede Be-

gierde einen Naturtrieb vorausſetzt, aus welchem ſie entſpringt. Die drei Naturtriebe ſind nun: der Erhaltungstrieb, der Geſchlechtstrieb und der Geſelligkeitstrieb. Allein aus allen dieſen Naturtrieben können zwar leidenſchaftliche Neigungen entſtehen, aber nicht aus allen Leidenſchaften. Leidenſchaften gehen eigentlich nur auf Menſchen, und können auch nur durch ſie befriedigt werden. Aus dem Erhaltungstriebe entſpringen daher wohl leidenſchaftliche Neigungen, z. B. zum Trunk, zum Spiel, zur Jagd, oder leidenſchaftliche Abneigungen, z. B. vor dem Bieſam, dem Brandwein; aber man nennt dieſe verſchiedenen Neigungen oder Abneigungen nicht eben ſoviel Leidenſchaften. Es ſind nur ſo viel verſchiedene Inſtincte, d. i. ſo vielerlei bloſs-Leidendes im Begehrungsvermögen. Die Leidenſchaften verdienen daher nicht nach den Gegenſtänden des Begehrungsvermögens (deren es unzählige giebt), ſondern nach dem Princip des Gebrauchs oder Miſsbrauchs, den Menſchen von ihrer Perſon oder ihrer Freiheit unter einander machen, da ein Menſch den andern bloſs zum Mittel ſeiner Zwecke macht, claſſificirt zu werden (A. 232. f.). Der Geſchlechtstrieb aber giebt

a. die Leidenſchaft der Geſchlechtsneigung; und der Geſelligkeitstrieb giebt

b. die Leidenſchaft der Freiheitsneigung oder der wilden Geſetzloſigkeit. Beide Leidenſchaften ſind mit Affect verbunden, und können daher auch erhitzte Leidenſchaften (*paſſiones ardentes*) genannt werden.

2. Die Leidenſchaften der aus der Cultur (ſ. Glückſeligkeit 15.) der Menſchen hervorgehenden (erworbenen) Neigung, oder ſolche, die der Menſchheit in der Natur des Menſchen an-

gehören. Wenn der Menſch nehmlich ſich tauglich macht, ſich Zwecke zu ſetzen, und die Natur als Mittel dazu zu gebrauchen, d. i. ſich cultivirt: ſo können die Gegenſtände in der Natur, welche er als Mittel gebraucht, auch Menſchen ſeyn. Die Neigung des Menſchen, auf andre Menſchen Einfluſs zu haben, um ſie als Mittel zu ſeinen Zwecken zu gebrauchen, oder ihre Neigungen in ſeine Gewalt zu bekommen, um ſie nach ſeinen Abſichten zu lenken und beſtimmen zu können, und ſo im Beſitz derſelben, als bloſser Werkzeuge ſeines Willens zu ſeyn, kann nun Leidenſchaft werden (A. 235.). Es giebt aber drei Mittel, auf die Neigungen anderer zu wirken: Ehre, Gewalt und Geld. Daher giebt die Neigung zu dieſen Mitteln, um dadurch auf die Neigung Anderer zu wirken, drei Leidenſchaften:

a. die Ehrſucht;

b. die Herrſchſucht;

c. die Habſucht.

(A. 233. 235. f.)

Dieſe Leidenſchaften ſind Neigungen, welche bloſs auf den Beſitz der Mittel gehen, um alle Neigungen, welche unmittelbar den Zweck betreffen, zu befriedigen. Sie haben daher den Anſtrich der Vernunft. Die Vernunft iſt nehmlich ein mit der Freiheit verbundenes Vermögen der Ideen, durch welches allein Zwecke überhaupt erreicht werden können. Dieſe Leidenſchaften können auch Leidenſchaften des Wahnes genannt werden, weil die bloſse Meinung Andrer vom Werthe der Dinge dem wirklichen Werthe gleichſetzen, Wahn heiſst (A. 233.).

Alle übrigen Leidenſchaften ſind dieſen fün-

fen untergeordnet, und können von ihnen abgeleitet, oder auf ſie bezogen werden. So entſpringt z. B. die Rachſucht aus der Rechtsbegierde, welche, als Leidenſchaft, von der Freiheitsneigung abzuleiten iſt (A. 234.).

Affecten (*affectus*) ſind von Leidenſchaften ſpecifiſch (weſentlich) verſchieden *). Ein Affect iſt eigentlich eine Gemüthsbewegung, welche das Gemüth unvermögend macht, freie Ueberlegung der Grundſätze anzuſtellen, um ſich darnach zu beſtimmen. So iſt z. B. der Zorn ein Affect, welcher in der Gemüthsbewegung des Unwillens über erlittene Beleidigungen beſteht, und es nicht bloſs unmöglich macht, die Willkühr durch Grundſätze zu beſtimmen, ſondern ſogar Ueberlegungen über die Grundſätze anzuſtellen, durch welche wir unſere Willkühr beſtimmen könnten. Der Affect macht es uns unmöglich, uns vernünftige Vorſtellungen darüber zu machen, ob wir uns unſerm Gefühl überlaſſen, oder daſſelbe unterdrücken ſollen. Der Unwille iſt nehmlich ein Gefühl der Unluſt über die erlittene Beleidigung, und wenn uns dieſes Gefühl ſo überraſcht, daſs dadurch die Faſſung unſers Gemüths aufgehoben wird, ſo iſt dieſes Gefühl ein Affect (A. 204.) und heiſst der Zorn.

Affect und Leidenſchaft ſind daher durch folgende Beſtimmungen zu unterſcheiden:

1. Affecten gehören zum Gefühl; Leidenſchaften gehören dem Begehrungsvermögen zu; daher

---

*) Baumgarten (Metaphyſik. §. 501) hält beide für einerlei.

2. entsteht auch der Affect plötzlich, ist stürmisch, jäh oder jach (*animus praeceps*), und geht schnell vorüber, die Leidenschaft aber läßt sich Zeit und ist anhaltend, nehmlich eine zur eingewurzelten, bleibenden Neigung gewordene sinnliche Begierde.

3. Im Affect wird die Freiheit des Gemüths gehemmt, es wird ihr nur auf einen Augenblick Einhalt oder Abbruch gethan; in der Leidenschaft aber wird die Freiheit des Gemüths aufgehoben, sie geht auf eine lange Zeit, oft auf immer verloren (U. 121). Die Leidenschaft findet ihre Lust und Befriedigung am Sklavensinn. Weil indessen die Vernunft mit ihrem Aufruf zur innern Freiheit doch nicht nachläßt: so seufzt der Unglückliche unter seinen Ketten, von denen er sich gleichwohl nicht losreissen kann (A. 228).

4. Der Affect geht vor der Ueberlegung her, ist unvorsetzlich, unbesonnen und übereilt, d. i. er wächst geschwinde zu einem Grade des Gefühls, der die Ueberlegung schwerer oder unmöglich macht; die Leidenschaft ist selbst überlegend, so heftig sie auch immer seyn mag, um ihren Zweck zu erreichen. Die Ruhe, mit der ihr nachgehangen wird, läßt Ueberlegung zu. Leidenschaften dürfen mithin nicht unbesonnen seyn, können mit dem Vernünfteln zusammen bestehen, und thun daher der Freiheit den gröfsten Abbruch (A. 226).

5. Beim Affect sagt die Vernunft bloss, es sei Pflicht sich zu fassen, und die Schwäche im Gebrauch seines Verstandes, verbunden mit der Stärke der Gemüthsbewegung, ist nur eine Untugend und gleichsam etwas Kindisches und Schwaches, was mit dem besten Willen gar wohl zusammen bestehen kann, eine unglückliche

Gemüthsstimmung, die mit vielen Uebeln schwanger geht; bei der Leidenschaft aber, wenn die Neigung auf das Gesetzwidrige fällt, setzt die Vernunft einer jeden einzelnen auch eine besondere Tugendmaxime entgegen, das Gemüth aber brütet über der Neigung, macht dafs sie tief einwurzelt, und nimmt so das Böse dadurch (als vorsätzlich) in seine Maximen auf, welches alsdann ein qualificirtes Böse, d. i. ein wahres Laster ist (T. 50. f. A. 204. ff.). Aber auch die gutartigste Begierde, wenn sie auch auf das geht, was (der Materie nach) zur Tugend, z. B. der Wohlthätigkeit gehörte, ist doch der Form nach, sobald sie in Leidenschaft ausschlägt, nicht blofs pragmatisch (wenn man auf den Nutzen sieht) verderblich, sondern auch moralisch (wenn man auf die Pflicht sieht) verwerflich (A. 228.).

6. Der Affect wirkt wie ein Wasser, was den Damm durchbricht; die Leidenschaft, wie ein Strom, der sich in seinem Bette immer tiefer eingräbt.

7. Der Affect wirkt auf die Gesundheit wie ein Schlagflufs; die Leidenschaft, wie die Schwindsucht oder Abzehrung.

8. Der Affect ist wie ein Rausch, den man ausschläft, obgleich Kopfweh darauf folgt; die Leidenschaft aber wie eine Krankheit aus verschlucktem Gift, oder wie eine Verkrüppelung, oder wie ein Wahnsinn, der über einer Vorstellung brütet, die sich immer tiefer einnistelt, und der einen innern oder äufsern Seelenarzt bedarf, der doch mehrentheils keine radical-, sondern fast immer nur palliativ-heilende Mittel zu verschreiben weifs. Die Leidenschaft verabscheuet aber alle Arzneimittel, und ist daher weit schlimmer als der Affect, der doch wenigstens den Vorsatz sich zu bessern rege macht; statt dessen

die Leidenſchaft eine Bezauberung iſt, die auch die Beſſerung ausſchlägt (A. 226).

9. Wo viel Affect iſt, da iſt gemeiniglich wenig Leidenſchaft; wie bei den Franzoſen, welche durch ihre Lebhaftigkeit veränderlich ſind, in Vergleichung mit Italienern und Spaniern (auch Indiern und Sineſen), die in ihrem Groll über Rache brüten, oder in ihrer Liebe bis zum Wahnſinn beharrlich ſind.

10. Affecten ſind ehrlich und offen, Leidenſchaften hingegen hinterliſtig und verſteckt. Die Sineſen werfen den Engländern vor, daſs ſie ungeſtüm und hitzig wären, wie die Tatarn; die Engländer aber jenen, daſs ſie ausgemachte (aber gelaſſene) Betrüger ſind, die ſich durch dieſen Vorwurf in ihrer Leidenſchaft gar nicht irre machen laſſen (A. 205).

S. übrigens Affectloſigkeit und Gemüthsart.

Die Affecten ſind überhaupt krankhafte Zufälle (Symptome), und können ihren Aeuſserungen nach in zwei Claſſen abgetheilt werden. Dieſe Eintheilung iſt dem Browniſchen Syſtem (ſ. Leben) analog. Die Affecten ſind nehmlich entweder

1. ſtheniſche oder ſolche, die von Stärke entſtehen. Bei ihnen iſt Erregung im Uebermaaſs, und dadurch erſchöpfen ſie oft die Lebenskraft. Sie machen das Bewuſstſeyn rege, daſs wir Kräfte genug haben, jeden Widerſtand zu überwinden, und können daher auch Affecten von der wackern Art (*animi ſtrenui*) genannt werden. Dergleichen ſind z. B. Muth, Herzhaftigkeit, Zorn, entrüſtete Verzweiflung. Sie ſind

alle ästhetisch-erhaben; — oder die Affecten sind

2. asthenische oder solche, die von Schwäche entstehen. Bei ihnen ist Mangel der Erregung oder sie spannen die Lebenskraft ab, bereiten aber auch dadurch oft Erholung vor. Sie machen die Bestrebung zu widerstehen selbst zum Gegenstande der Unlust, und können auch Affecten von der schmelzenden Art (*animi languidi*) heissen. Dergleichen sind z. B. Wehmuth, Bangigkeit, Erschrockenheit, theilnehmender Schmerz, der sich nicht will trösten lassen, verzagte Verzweiflung. Diese haben nichts Edeles an sich, können aber zum Schönen der Sinnesart gezählt werden (U. 122. A. 210.).

Leihvertrag,

commodatum, prêt à usage. Derjenige Vertrag, durch welchen ich Jemanden den unvergoltenen Gebrauch des Meinigen erlaube, wo, wenn dieses eine Sache ist, die Paciscenten (diejenigen, welche den Vertrag schliessen) darin übereinkommen, dass derjenige, dem ich den unvergoltenen Gebrauch des Meinigen erlaubt habe, mir eben dieselbe Sache wieder in meine Gewalt bringe (K. 142. ff.). Dieser Vertrag ist von der Verdingung meiner Sache zu unterscheiden. Im Leihvertrag ist der Gebrauch unvergolten (*gratuitus, gratuitement*), in der Verdingung wird er verzinset. Eine Sache ist dir eigentlich dann geliehen, wenn dir diese Sache zum Gebrauch erlaubt wird, ohne dass du etwas dafür bezahlst; wird etwas für den Gebrauch der Sache bezahlt, so ist die Sache verdungen; der Gebrauch des Geliehenen muss un-

vergolten ſeyn *). Der Leihvertrag iſt eine Uebereinkunft, welche aus dem Umgang mit Menſchen ganz natürlich folgt; denn da man nicht immer alles kaufen oder dingen kann, was einem fehlt, und man es doch nur auf kurze Zeit nöthig hat, ſo iſt es der Humanität gemäſs, daſs man ſichs einander leihe. (*Burlamaqui, elemens du droit naturel, P. III. ch.* 12. §. 3. p. 209.). S. übrigens den Art. Beliehener.

Leiſtung,

praeſtatio preſtation. Die Cauſalität einer Perſon (Wirkſamkeit ihrer Willkühr) zu einer beſtimmten That, zu welcher dieſe Cauſalität von der Willkühr eines Andern abhängt. Ich kann die Leiſtung von etwas durch die Willkühr eines Andern nicht mein nennen, auſser wenn ich im Beſitze der Willkühr deſſelben zu ſeyn (dieſen zur Leiſtung zu beſtimmen) behaupten darf, obgleich die Zeit der Leiſtung noch erſt kommen ſoll. Dieſes iſt aber nach Freiheitsgeſetzen nicht durch einen einſeitigen, ſondern nur durch einen doppelſeitigen Act der Willkühr möglich, d. h. es iſt dazu ein willkührlicher Act erforderlich, ſowohl deſſen, der die beſtimmte That zu thun hat (des Leiſtenden), als deſſen, für den er ſie zu leiſten hat (des Empfangenden). Bei dieſem doppelſeitigen Act iſt es aber bloſs das Verſprechen, wodurch das Recht auf eine Leiſtung gegründet wird, und es muſs dabei von den Zeitbedingungen, denen die Leiſtung unterworfen iſt, gänzlich abſtrahirt werden. Ob alſo die Lei-

*) §. 2. *inſt. quib. mod. re contrah. obligat. lib.* 3. *tit.* 13. *Commodata tunc res proprie videtur, ſi nulla mercede accepta res tibi utenda data eſt, alioquin mercede interveniente locatus tibi res uſui videtur; gratuitum enim debet eſſe commodatum.*

ſtung mit dem Verſprechen zu gleicher Zeit, oder nach demſelben wirklich wird, das ändert in dem Rechtsanſpruche nichts. Es iſt das Verſprechen ſelbſt, welches als wirkliche Verbindlichkeit in das Eigenthum des Andern übergeht, und woran ſich dieſer halten kann, wenn auch das Verſprochene (als Gegenland der wirklichen Verbindlichkeit, *res obligationis activae*) noch nicht im Beſitz deſſelben iſt. Die Leiſtung iſt alſo ein Eigenthum, in deſſen rechtlichem Beſitze man iſt, unabhängig von allen Zeiteinſchränkungen, oder allem empiriſchen Beſitze; und nur, in wie fern man ein ſolcher Eigenthümer iſt, iſt der Beſitz der Willkühr eines Andern ein rechtlicher (R. 59. 60. 79. Tieftrunk, Philoſ. Unterſ. über das Privat- und öffentliche Recht. S. 188. f.)

Alles Verſprechen geht auf eine Leiſtung, d. i. darauf, daſs die Willkühr einer Perſon (des Promittenten oder Verſprechenden) zu einer beſtimmten That in Wirkſamkeit geſetzt werden ſoll. Wenn nun das Verſprochene eine Sache iſt, ſo kann die Leiſtung nicht anders verrichtet werden, als durch einen Act, wodurh der, dem was verſprochen worden (der Promiſſar), vom Promittenten in den Beſitz der Sache geſetzt wird. Dieſer Act der Leiſtung, wenn das Verſprochne eine Sache iſt, heiſst die Uebergabe (Tradition). Vor der Uebergabe alſo und dem Empfang iſt die Leiſtung noch nicht geſchehen. Die Sache iſt alſo dann von dem Einen zu dem Andern noch nicht übergegangen, folglich von dem letztern noch nicht erworben worden. Hieraus folgt, daſs das Recht aus einem Vertrage ein perſönliches (der Beſitz der Willkühr eines Andern, als Vermögen, ſie, durch die meine, nach Freiheitsgeſetzen zu einer gewiſſen That zu beſtimmen) iſt. Erſt durch die Uebergabe wird das Recht aus einem Vertrage ein dingliches Recht (das Recht zur Sache gegen jeden Beſitzer derſelben) (R 105.).

Wenn nehmlich zwiſchen dem Vertrag und der Uebergabe der Sache, über welche der Vertrag geſchloſſen worden, noch eine (beſtimmte oder unbeſtimmte) Zeit bewilligt iſt, ſo fragt ſich: ob die Sache ſchon vor der Uebergabe, durch den bloſsen Vertrag, das Seine des Empfängers (Acceptanten oder Promiſſars) geworden, und das Recht des letztern ein dingliches Recht (Recht in der Sache) ſei? Oder, ob erſt noch ein beſonderer Vertrag dazu kommen müſſe, durch welchen die Uebergabe geſchieht? Dieſe Fragen ſind einerlei mit der: iſt das Recht, das man durch die bloſse Annehmung (Acceptation) in einem Vertrag erhält, ein Recht in der Sache, oder iſt es ein perſönliches Recht, und wird es erſt durch die Uebergabe ein Sachenrecht? Daſs nicht der bloſse Vertrag, ſondern erſt die Uebergabe ein Sachenrecht begründe, erhellet aus Folgendem: Wenn ich einen Vertrag über eine Sache, z. B. über ein Pferd, das ich erwerben will, ſchlieſse, und ſetze mich ſogleich in ſeinen phyſiſchen Beſitz (Inhabung), ſo iſt es mein (*vi pacti re initi*). Laſſe ich aber das Pferd in den Händen des Verkäufers, ohne mit ihm darüber beſonders auszumachen, in weſſen phyſiſchen Beſitz das Pferd vor meiner Beſitznehmung ſeyn ſoll: ſo iſt das Pferd noch nicht mein. Ich habe dann nur ein Recht gegen eine beſtimmte Perſon erworben, nehmlich gegen den Verkäufer, und zwar das Recht, von ihm in den Beſitz des Pferdes geſetzt zu werden (*poſcendi traditionem*). Der Beſitz des Pferdes iſt nehmlich die ſubjective Bedingung der Möglichkeit alles beliebigen Gebrauchs deſſelben. Alſo iſt mein Recht, das ich durch den Vertrag erworben habe, nur ein perſönliches Recht, nehmlich das Recht die Leiſtung des Verſprechens, mich in den Beſitz des Pferdes zu ſetzen, zu fordern. Zu dem Beſitz des Pferdes ſelbſt kann ich dann nicht anders, als durch einen beſondern Beſitzact gelangen, bis

zu welchem der Veräuſserer noch immer Eigenthümer des Pferdes bleibt (K. 104. f.)

Lernen,

discere, apprendre. Eine hiſtoriſche Erkenntniſs erwerben. Eine hiſtoriſche Erkenntniſs iſt aber eine ſolche, die uns anders woher (nicht durch uns ſelbſt) gegeben wird (C 864.). S. Erkenntniſs, hiſtoriſche.

Register,

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften zu gebrauchen.

A.	W.
16	652
20	653 f.
120	745
127	656
138 *)	657
177	769
203	870
204 ff.	875 877
205	878
210	879
226	870 876 878
227	71
228	876 f.
229	872
230	872
232 f.	871 873
233	874
234	872 875
235 f.	874
236	871
279	512

C.	W.
1	800 *)
27	506
37	485 f.
38	486
42	839 ff.
49	842 f.
50	844
52	844
53	846

C.	W.
54	847
55	848
68	804
75 f.	606 778
94	482
1 A. 94 ff	555
- - 95 f.	557
- - 96 f.	558
- - 97 ff.	559
- - 110	561
- - 115 ff.	567
- - 125 ff.	569
- - 128 ff	570
102	515 518
103	520
104 f.	513 522
105	522
106 f.	526 529
109 f.	530
110	536 f.
111	538
113 ff.	540 543
118	544
119	545
122	547
123 f.	548
124 ff.	549
126 f.	549
127 f.	552
128 f.	553 ff.
129 ff.	570
130	571

C.	W.			
140 f.	482			
141 f.				
143				
144				
145 f.				
146				
148				
149				
150 f.				
159				
160 f.				
163				
164 f.				
165				
166				
168 f.				
170				
249				
288 f.				
304 f.				
305 f.				
314 f.				
321				
322				
323				
327 f.				
328 ff.				
330				
331				
332				
333				
337				
338				
349				
391				
414 *)				
415 *)				
449				
450				
457 *)				
467				
596				
660				
676				
737				
823 ff.				
824				

G.	W.
. 38 *)	. 491 493
. 39 f.	. 452 f. 455 460
. 40	. 451 454 456 460
. 42 *)	. 656
. 43	. 460 479
. 44	. 454
. 48	. 462
. 49 f.	. 463
. 50	. 464
. 51 f.	. 457 464
. 52	. 465 f.
. 53	. 467
. 54	. 468
. 55 f.	. 469
. 56	. 469
. 57	. 470
. 58 f.	. 471
. 59	. 471
. 64	. 472
. 66	. 473
. 71	. 493 496
. 87	. 453
. 96	. 474
. 98	. 474
. 99	. 475
. 102 f.	. 475
. 105	. 476
. 108 f.	. 490
. 113	. 491
. 117	. 489 f.
. 121 f.	. 495
. 122	. 494
. 124	. 476
. 128	. 477

K.	W.
. I	. 772
. III	. 497
. IV	. 498
. V	. 450
. VI	. 782
. XIII	. 726
. XV	. 781
. XVII	. 461
. XIX	. 450
. XX.	. 453
. XXI	. 478

K.	W.
. XXII	. 788
. XXV f.	. 473 478
. XXVI	. 782
. XLVIII	. 477
. L	. 788
. 103	. 881
. 104	. 883
. 107	. 758 f.
. 142 ff.	. 879
. 174	. 749
. 208	. 748 f.
. 216 f.	. 716 718
. 217 f.	. 719
. 219	. 719 f.
. 220	. 715
. 221 f.	. 713 716 721
. 222	. 714
. 223 f.	. 721 f.
. 224	. 722

L.	W.
. 16	. 783 f.
. 41	. 652
. 111 *)	. 870
. 175	. 785
. 176	. 786

M. I.	W.
. 49	. 839
. 50	. 840
. 51	. 841
. 60	. 842
. 61	. 843
. 62	. 844
. 64	. 844
. 65	. 846
. 66	. 847
. 67	. 848
. 111	. 518
. 112	. 520
. 114	. 522
. 117	. 523
. 118	. 526
. 119	. 529
. 123	. 530
. 124	. 536
. 125	. 536
. 127	. 538

M.I.	W.	M.I.	V.
131	[illegible]	[illegible]	[illegible]
134	[illegible]	[illegible]	[illegible]
136	[illegible]	[illegible]	[illegible]
138	[illegible]	[illegible]	[illegible]
139	[illegible]	[illegible]	[illegible]
140	[illegible]	[illegible]	[illegible]
141	[illegible]	[illegible]	[illegible]
142	[illegible]	[illegible]	[illegible]
143	[illegible]	[illegible]	[illegible]
144	[illegible]	[illegible]	[illegible]
145	[illegible]	[illegible]	[illegible]
146	[illegible]	[illegible]	[illegible]
156	[illegible]	[illegible]	[illegible]
157	[illegible]	[illegible]	[illegible]
158	[illegible]	[illegible]	[illegible]
159	[illegible]	[illegible]	[illegible]
160	[illegible]	[illegible]	[illegible]
161	[illegible]	[illegible]	[illegible]
163	[illegible]	[illegible]	[illegible]
164	[illegible]	[illegible]	[illegible]
171	[illegible]	[illegible]	[illegible]
173	[illegible]	[illegible]	[illegible]
176	[illegible]	[illegible]	[illegible]
177	[illegible]	[illegible]	[illegible]
178	[illegible]	[illegible]	[illegible]
179	[illegible]	[illegible]	[illegible]
180	[illegible]	[illegible]	[illegible]
181	[illegible]	[illegible]	[illegible]
293	[illegible]	[illegible]	[illegible]
336	[illegible]	[illegible]	[illegible]
347	[illegible]	[illegible]	[illegible]
348	[illegible]	[illegible]	[illegible]
349	[illegible]	[illegible]	[illegible]
358	[illegible]	[illegible]	[illegible]
361	[illegible]	[illegible]	[illegible]
362	[illegible]	[illegible]	[illegible]
364	[illegible]	[illegible]	[illegible]
365	[illegible]	[illegible]	[illegible]
369	[illegible]	[illegible]	[illegible]
370	[illegible]	[illegible]	[illegible]
371	[illegible]	[illegible]	[illegible]
373	[illegible]	[illegible]	[illegible]
374	[illegible]	[illegible]	[illegible]
379	809	[illegible]	[illegible]
380	810	[illegible]	[illegible]
381	818	[illegible]	[illegible]
391	[illegible]	[illegible]	[illegible]

G.	W.
. 38 *)	. 491 493
. 39 f.	. 452 f. 455 460
. 40	. 451 454 456 460
. 42 *)	. 656
. 43	. 460 479
. 44	. 454
. 48	. 462
. 49 f.	. 463
. 50	. 464
. 51 f.	. 457 464
. 52	. 465 f.
. 53	. 467
. 54	. 468
. 55 f.	. 469
. 56	. 469
. 57	. 470
. 58 f.	. 471
. 59	. 471
. 64	. 472
. 66	. 473
. 71	. 493 496
. 87	. 453
. 96	. 474
. 98	. 474
. 99	. 475
. 102 f.	. 475
. 105	. 476
. 108 f.	. 490
. 113	. 491
. 117	. 489 f.
. 121 f.	. 495
. 122	. 494
. 124	. 476
. 128	. 477

K.	W.
. I	. 772
. III	. 497
. IV	. 498
. V	. 450
. VI	. 782
. XIII	. 726
. XV	. 781
. XVII	. 461
. XIX	. 450
. XX.	. 453
. XXI	. 478

K.	W.
. XXII	. 788
. XXV f.	. 473 478
. XXVI	. 782
. XLVIII	. 477
. L	. 788
. 103	. 881
. 104	. 883
. 107	. 758 f.
. 142 ff.	. 879
. 174	. 749
. 208	. 748 f.
. 216 f.	. 716 718
. 217 f.	. 719
. 219	. 719 f.
. 220	. 715
. 221 f.	. 713 716 721
. 222	. 714
. 223 f.	. 721 f.
. 224	. 722

L.	W.
. 16	. 783 f.
. 41	. 652
. 111 *)	. 870
. 175	. 785
. 176	. 786

M. I.	W.
. 49	. 839
. 50	. 840
. 51	. 841
. 60	. 842
. 61	. 843
. 62	. 844
. 64	. 844
. 65	. 846
. 66	. 847
. 67	. 848
. 111	. 518
. 112	. 520
. 114	. 522
. 117	. 523
. 118	. 526
. 119	. 529
. 123	. 530
. 124	. 536
. 125	. 535
. 127	. 538

M. I.	W.
131	543
134	544
136	545
138	547
139	548
140	549
141	549
142	552
143	553
144	555
145	571
146	571
156	582 573
157	575
158	575
159	576
160	577
161	578
163	579
164	580
171	576
173	576
176	537 580
177	581
178	582
179	583
180	585
181	586
293	668
336	587
347	587
348	588
349	588
358	589
361	595
362	805
364	484
365	822
369	808
370	818
371	822
373	851
374	852
379	809
380	810
381	818
391	778

M. I.	W.
503	787
504	787
834	780
948 ff.	506
951 ff.	507
956	507
958 ff.	508
964 ff.	508
966	508
967 ff.	509
973	509
978	509
980	509
998	510
999	510
1000	511

M. II.	W.
32	661
48	450
49	49
50	452
51	452
52	455 460
53	455 460
54	451
55	456 460
58	460
59	479
62	462
63	463
64	464
65	464 f.
66	457
67	465
68	466
69	466
70	466
71	467
72	468
73	469
74	469
75	470
77	471
78	471
83	472
85	473
132	475

M. II.	W.
. 133	. 476
. 140	. 490
. 151	. 490
. 158	. 476
. 167	. 594
. 168	. 594
. 183	. 458
. 184	. 459
. 185	. 459
. 239	. 590
. 243	. 592
. 256	. 597
. 257	. 598
. 258	. 600
. 259	. 605
. 260	. 605
. 279	. 782
. 332	. 500
. 333	. 501
. 334	. 502
. 335	. 503
. 355	. 591
. 664	. 725
. 665	. 726
. 666	. 727
. 667	. 728
. 668	. 729
. 669	. 734
. 670	. 729
. 671	. 730
. 672	. 733
. 673	. 733
. 674	. 735
. 675	. 735
. 676	. 36
. 704	. 737
. 705	. 738
. 706	. 737
. 707	. 738
. 708	. 738
. 709	. 739
. 710	. 732
. 711	. 731
. 713	. 730
. 717	. 740
. 718	. 741
. 719	. 744
. 721	. 744

N.	W.
. IV	. 662
. IX	. 662 f.
. X	. 662
. XII	. 664
. XV	. 531
. XVIII*)	. 570
. XX	. 535
. 14	. 669
. 30	. 533
. 33	. 670
. 34	. 673
. 35	. 674
. 36	. 674
. 38	. 675
. 41	. 676
. 42	. 771
. 51	. 823
. 73	. 669
. 80	. 534
. 89	. 654
. 120 f.	. 771 f.
. 129	. 608
. 133 f.	. 535

P.	W.
. 8	. 594
. 16 *)	. 772
. 20 *) f.	. 604
. 37	. 455 f.
. 38	. 458 f.
. 56 f.	. 451
. 64	. 655. 658
. 94 f.	. 590
. 97	. 777
. 99	. 592
. 114 f.	. 597
. 115 f.	. 598
. 117	. 600
. 118 f.	. 605
. 141	. 492 496
. 144	. 495 281 f.
. 187	. 662
. 213	. 782
. 215 f.	. 501

P. W.
. 216 . 501
. 217 f. . 502
. 218 f. . 503
. 225 . 491
. 245 f. . 591
. 256 . 595
. 269 . 782 784 f.
. 270 . 781

Pr. W.
. 109 . 580
. 110 . 586
. 111 . 586
. 113 . 581
. 120 . 573
. 122*) . 536
. 123 . 540
. 167 . 483

R. W.
. 9 f. . 760 ff.
. 10*) . 765
. 11 f. . 764
. 13 . 766
. 16 f. . 753
. 17 f. . 754
. 25 . 749
. 36 . 749 f.
. 59 . 881
. 60 . 881
. 70 . 660
. 79 . 881
. 89 *) f. . 611
. 142 ff. . 611. 614
. 145 ff. . 615. 619
. 154 . 619. 635
. 155 . 608. 620. 635
. 156 *) . 609. 612
. 157 . 620
. 167 f. . 621
. 171 . 643
. 173 . 644
. 179 f. . 644
. 181 f. . 648
. 182 *) f. . 622. 649. 716
. 184 f. . 623
. 185 . 711 f.
. 186 f. . 624

R. W.
. 188 f. . 650
. 189 f. . 650 f.
. 190 . 652
. 197 ff. . 625
. 202 ff. . 621
. 204 *) . 622
. 226 . 614. 626
. 227 ff. . 627
. 238 f. . 628
. 239 . 628
. 248 . 629
. 250 . 629
. 251 . 630
. 254 . 630
. 269 . 637
. 270 . 631
. 276 *) . 631
. 278 . 630
. 299 f. . 633
. 306 *) f. . 635
. 308 . 631. 633
. 309 f. . 634

S. I. W.
. 18 ff. . 685
. 19 . 671
. 20 . 671
. 33 ff. . 686
. 41 ff. . 688
. 57 ff. . 690
. 58 . 708
. 62 ff. . 691
. 63 . 709
. 68 ff. . 692
. 83 ff. . 693
. 94 ff. . 696
. 107 ff. . 697
. 114 ff. . 698
. 120 ff. . 699
. 127 ff. . 700
. 134 ff. . 701
. 149 ff. . 702
. 152 ff. . 703
. 168 ff. . 704
. 175 ff. . 706
. 180 ff. . 706
. 263 f. . 707

S. III.	W.
. 61	. 610
. 385 ff.	. 854. 860
. 386	. 861
. 387	. 725. 745. 747

S. IV.	W.
. 4	. 776

T.	W.
. 10	. 750
. 21	. 751
. 43 f.	. 755
. 44 f.	. 756
. 45	. 756
. 48	. 753
. 50 f.	. 877
. 76 ff.	. 610. 758
. 77 f.	. 759
. 93 f.	. 711
. 94 f.	. 710
. 95	. 711
. 97	. 711
. 112	. 790
. 113	. 770
. 137 f.	. 754
. 143	. 751

U.	W.
. LVII *)	. 537
. 52 ff.	. 497
. 59 *)	. 511
. 121	. 870. 876
. 122	. 879
. 173 f.	. 725
. 174	. 726 f.
. 175 *)	. 728
. 176 f.	. 734
. 177 f.	. 729
. 178	. 730 733
. 179	. 729. 733 f.
. 180	. 734
. 186	. 736
. 201	. 784
. 202	. 737
. 203	. 736 738
. 204 f.	. 738 f.
. 205	. 732
. 207	. 730
. 209	. 731
. 211	. 731
. 213	. 740
. 214	. 741
. 218	. 744
. 220	. 744
. 230	. 767. 770
. 261	. 785
. 320	. 724
. 332	. 724
. 462 ff.	. 870
. 463	. 867

Z.	W.
. 13	. 713
. 23	. 720
. 31 f.	. 718
. 32 f.	. 717
. 35	. 717 **)
. 43	. 712
. 72 f.	. 656 659

Folgende Fehler ſind zu verbeſſern.

Im erſten Bande.

Seite	78	Zeile	19	v. o.	ſtatt 37 l. 73.		
—	97	—	18	— —	— Entfernung l. Entfernungen		
—	188	—	1	— —	— Verſtandesbergiff l. Verſtandesbegriff.		
—	237	—	15	— —	hinter 457 fehlt 451.		
—	325	—	13	v. u.	ſtatt 154 l. 148.		
—	327	—	5	— —	vor 154 fehlt 152.		
—	333	—	13	v. o.	hinter 160 fehlt C. 1. A. 98. f.		
—	366	—	16	v. u.	ſtatt 4 l. 5.		
—	457	zweite Columne	Zeile	18	v. o. unter 95 fehlt 1 A. 98. f. 333.		
—	—	—	—	—	34 — — ſtatt 185 l. 188.		
—	459	erſte	—	—	7 u. 8 ſind wegzuſtreichen.		
—	—	zweite	—	—	8 v. u. unter 121 fehlt 148. 325.		
—	—	—	—	—	7 — — — 149 — 154. 327.		
—	—	—	—	—	5 — — ſtatt 325 l. 127.		
—	460	—	—	—	1 — — unter 816 fehlt 832. 220. 833 220.		
—	461	erſte	—	—	18 — — unter 450 fehlt 451. 251.		
—	620	Zeile	9	v. u.	fehlt Fig. 18.		
—	694	—	18	— o.	hinter Sinne fehlt M. I. 155.		
—	695	—	13	— —	hinter 160 fehlt M. I. 155.		
—	735	—	11	— —	ſtatt ungleicher l. gleicher.		
—	874	—	3	— u.	hinter Belehrung fehlt, und Leidenſchaft, auch Glückſeligkeit, 13.		
—	875	—	8	— —	vor 617 fehlt 613.		
—	878	erſte Columne	Z. 5		unter 31 fehlt 151. 694. 155. 695.		

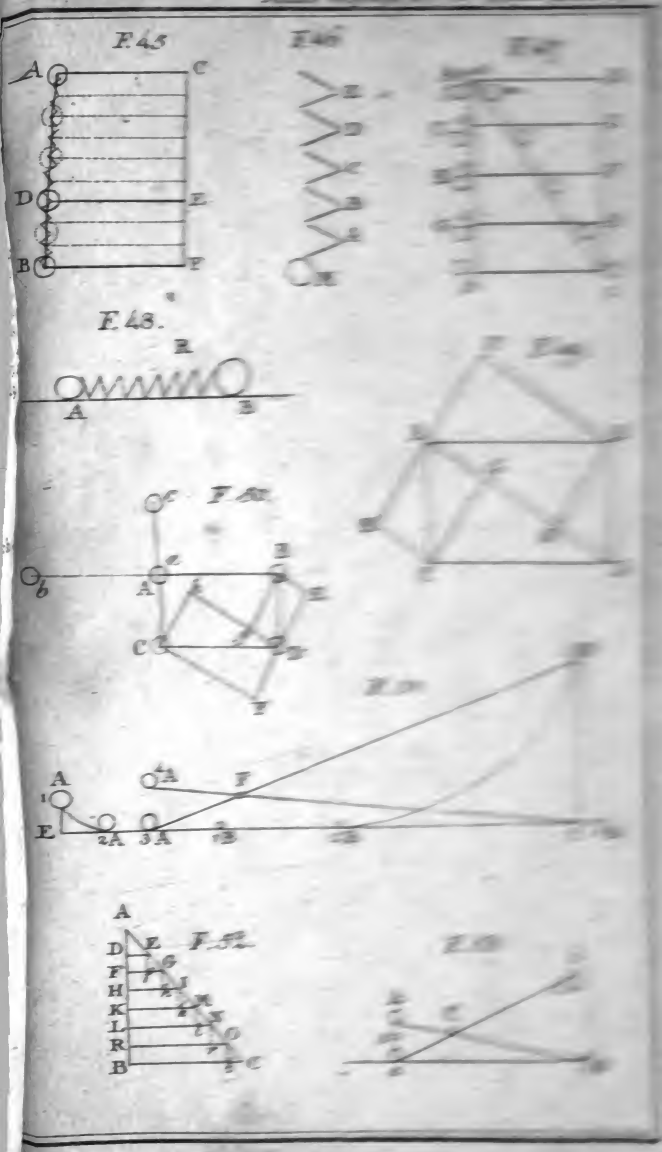
Im zweiten Bande.

Seite	61	Zeile	10	v. o.	hinter 165 fehlt M. I. 353.		
—	248	—	13	v. u.	ſtatt 140 lies 139.		
—	287	—	6	v. o.	hinter 242 fehlt 246.		
—	293	—	2	— —	ſtatt Wahrnehmungen l. Verſuche.		
—	496	erſte	Columne	Zeile	13 v. o. hinter 139 fehlt f. und 246 fehlt 248.		
—	—	—	—	—	14 — — iſt wegzuſtreichen.		
—	—	—	—	—	9 v. u. vor 288 fehlt 287.		
—	499	—	—	—	9 unter 245 fehlt 246. 287.		
—	—	zweite	—	—	5 v. o. ſtatt 354. 93 l. 353. 61.		
—	502	erſte	—	—	12 — — ſtatt 244 l. 242.		

Im dritten Bande.

Seite 3 Zeile 6 v. u. hinter bleibt ſetze man hinzu: (weil wir nicht vor jedem Fehler in der Verknüpfung unſerer Begriffe ganz ſicher ſind, der nur in der Conſtruction gleich ſichtbar wird).

— 421 Z. 2 v. u. Anmerk. ſtatt Kunzen l. Kuntzen.
— 423 zweite Columne Zeile 9 v. o. hinter 335 fehlt 418.
— — — — — 1 v. u. unter 310 fehlt 319. 417.
— 424 erſte — — 20 — — hinter 345 fehlt 421.
— 428 — — — 21 v. o. unter 687 fehlt 780. 291. 781. 291.
— — — — — 20 v. u. unter 1 fehlt 16. 418.
— 430 — — — 5 v. o. unter 282 fehlt 286. 422.
— — — — — 19 — — unter 479 fehlt 513. 417.
— — zweite — — 8 v. u. hinter 146 fehlt 419.
— 461 Zeile 17 — — ſtatt R l. K.
— 466 — 1 v. u. — 79 l. 70.
— 473 — 1 — — — R l. K.
— 477 — 3 — — — R l. K.
— 478 — 14 v. o. — R l. K.
— — — 13 v. u. — P l. K.
— 540 — 11 — — — Boyoin l. Boyvin.
— 580 — 10 — — — Erſcheinugen l. Erfcheinungen.
— 597 — 10 v. o. — 286 l. 236.
— 598 — 1 v. u. — 258 l. 257.
— 625 — 19 v. o. — K. l. R.
— 664 iſt die Seitenzahl 664.
— 747 Zeile 3 v. u. ſtatt 487 l. 387.
— 783 — 13 — — — S l. I.
— 815 — 8 v. o. — Realitatät l. Realität.
— 870 — 3 — — — III. l. 111.


F. 45
F. 46
F. 47
F. 48.
F. 50
F. 51
F. 52
F. 53

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS